

حاشية الشرقاوي

على شرح الهدهدي على السنوسية

تأليف

شيخ الإسلام

عبد الله بن حجازي الشرقاوي

المتوفى سنة ١٢٢٧ هـ

مع تقريرات العلامة محمد محمد اللبان السكندري

المتوفى سنة ١٣٠١ هـ

اعتنى به

د. محمد عبد القادر نصار

دار الإحسان
للنشر والتوزيع

حاشية الشرقاوي

على شرح الهدهدي على السنوسية



تليفون: ٠٢/٢٢٥٦٤٣٠٨ - موبايل: ٠١١٢١٠٧٧١٧٤

Email: darelehsan@gmail.com

الكتاب: حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على العقيدة السنوسية

تأليف: شيخ الإسلام عبد الله بن حجازي الشرقاوي

تحقيق: د. محمد عبد القادر نصار

الناشر: دار الإحسان

سنة الطباعة: ٢٠١٧

بلد الطباعة: القاهرة، مصر

الطبعة: الأولى

رقم الإيداع: ٢٠١٧/١٤٨٩٧

الترقيم الدولي: 978-977-6552-43-2

حاشية الشرقاوي

على شرح الهدهدي على السنوسية

تأليف

شيخ الإسلام

عبد الله بن حجازي الشرقاوي

المتوفى سنة ١٢٢٧ هـ

مع تقريرات العلامة محمد محمد اللبان السكندري

المتوفى سنة ١٣٠١ هـ

اعتنى به

د. محمد عبد القادر نصار

دار الإحسان

للنشر والتوزيع

ترجمة الإمام عبد الله بن حجازي الشرقاوي

هو الإمام العلَّامة والنحرير الفهَّامة الفقيه الأصولي النَّحْوي شيخ الإسلام والمسلمين الشيخ عبد الله بن حجازي بن إبراهيم الشافعي الأزهري الشهير بالشرقاوي شيخ الجامع الأزهر، ولد ببلدة تسمى الطويلة بشرقية بلبيس بالقرب من القرين في حدود الخمسين بعد المئة وتربَّى بالقرين.

فلما ترعرع وحفظ القرآن قدم إلى الجامع الأزهر وسمع الكثير من الشِّهَابين الملوي والجوهري والشمس الحفني وأخيه يوسف والدمنهوري والبليدي وعطية الأجهوري ومحمد الفارسي وعلي المنسفيني الشهير بالصعيدي وعمر الطحلاوي. وسمع الموطأ فقط على علي بن العربي الشهير بالسقاط.

ثم أخذ السلوك والذكر والطريقة على الشيخ محمود الكردي الخلوتي ولازمه وحضر في أذكاره وجمعياته، ودرس الدروس بالجامع الأزهر وبمدرسة السنانية بالصنادقية وبرواق الجبرت والطيبرسية وأفتى في مذهبه، وكان متميزاً في الإلقاء والتحرير[١].

وله مؤلفات دالة على سعة فضله من ذلك حاشيته على التحرير[٢]، وشرح نظم يحيى العمريطي، وشرح العقائد المشرقية والمتن له أيضًا، وشرح مختصر في العقائد والفقه والتصوف مشهور في بلاد داغستان، وشرح رسالة عبد الفتاح العادلي في العقائد[٣] ومختصر الشمائل وشرحه له، ورسالة في «لا إله إلا الله»، ورسالة في مسألة أصولية في جمع الجوامع

(١) وهذه مزية قد لا تتفق لكثير من العلماء إذ منهم من يفوق تحريرُه تقريرَه، أي يفوق تأليفُه إلقاءَه الدرس شفاهة، ومنهم بالعكس من ذلك.

(٢) وهي من أهم حواشي المتأخرين في فقه الشافعية.

(٣) وهي كتابنا هذا.

وشرح الحكم والوصايا الكردية في التصوف، وشرح ورد السحر لسيدي مصطفى البكري، وشرح حزب الستار، وحاشية على شرح الهدهدي للسنوسية، وطبقات الشافعية ومختصر المغني في النحو وغير ذلك.

ولما أراد السلوك في طريق الخلوتية ولقَّنه الشيخُ الحفني الاسمَ الأول حصل له وَلَهٌ واختلال ثم شُفي ولازم الإقراء والإفادة، ثم تلقن من الشيخ محمود الكردي، وقطع الأسماء عليه، وألبسه الشيخُ التَّاجَ وواظب على مجالسة شيخه.

ولما مات الشيخ أحمد العروسي تولَّى بعده مشيخة الجامع الأزهر. ولم يزل المترجَم له قائماً بمشيخة الأزهر حتى دخل الفرنسيون مصر، فكانت حسن سياسته سبباً في تجنيب المصريين ويلات الغزو الفرنسي. ولم يزل على سيرة حسنة حتى اعتلَّت صحتُه ومات في يوم الخميس ثاني شهر شوال سنة سبع وعشرين ومائتين وألف من الهجرة وصلي عليه بالأزهر في جمع كثير ودفن بمدفنه الذي بناه لنفسه بالمجاورين.

وقد أطنب الجبرتي في ترجمته بالمديح حيناً وباللمز أحياناً، مع أنه أثنى عليه في ترجمة العارف الكردي كما تقدم وفي مواضع أخرى من الكتاب، ووصفه بشيخ الإسلام، وحلّاه بـ«سيدنا»، إلا أنه في ترجمته عند ذكر وفاته انحرف عنه. وليس هذا بتناقض، بل لأن الجبرتي ألف تاريخه على مدار العديد من السنوات، والظاهر أنه تغير على الإمام الشرقاوي، كما فعل في ترجمة شيخه العلامة الحافظ السيد محمد مرتضى الزبيدي، فقد أخذ يلمزه بنفس الطريقة التي لمز بها الشيخ الشرقاوي.

وقد تنبه لذلك العلامة عبد الحي الكتاني في «فهرس الفهارس» وأظهر ما كان خافياً من كون الجبرتي نقل تراجمه عن معجم شيوخ الزبيدي دون أن يعزو النقل إلى صاحبه، بل وقال إن تواريخ الوفاة التي يوردها الجبرتي يظهر فيها الاضطراب وتحديداً في ترجمة الأعلام الذين

لم يدون السيد الزبيدي تاريخ وفاتهم لتقدم وفاته عن وفاتهم. وقد عزا الكتاني ذلك لوجدان الجبرتي على السيد المرتضى لأن الأخير لم يترجم لوالد الجبرتي الشيخ حسن في معجم شيوخه.

ومن يحكم بهذه الطريقة على مثل المرتضى الزبيدي وهو في منزلة شيوخه لا نستبعد منه أن ينحرف على الإمام الشرقاوي، فقد انتسب الجبرتي والشرقاوي إلى الشيخ محمود الكردي الخلوتي، وحظي الشيخ الشرقاوي من هذه التربية بالفتح والخلافة، وليس من دليل على حَظْي الجبرتي بأيٍ منهما. ومع حدة مزاج الجبرتي وانحرافه على الشيخ مع ما يظهر له من آراء غريبة اعتذر بها عن فظائع الوهابية، فلابُدَّ من الشك في تقويم الجبرتي للإمام الشرقاوي، خاصة مع تلك المكانة العلمية العظيمة التي حصلها الشيخ خاصة بحاشيته على كتاب التحرير لشيخ الإسلام سيدي زكريا الأنصاري التي هي من أجلِّ وأجمع الحواشي في فقه الشافعية.

وما يلمز الجبرتي به الشيخ الشرقاوي من محبة الظهور بمشيخة الصوفية والإقبال على الدنيا يناقضه ما نعته به في مواضع أخرى، بل في نفس الموضع عند ذكر تلقين شيخ الإسلام محمد الحفني الذكر له صغيراً، إذ غاب عن حسه بمجرد أن لقنه العارف الحفني الذكر في أذنه. وهذا يذكرنا بما رواه الإمام الشعراني في طبقاته من تلقنه الذكر من العارف الشيخ علي المرصفي وغيابه عن حسه كذلك، وتلك علامات الصادقين التي سبقت لهم من الله الحسنى وهم لم يزالوا في شرخ الشباب أو دون ذلك.

ويؤيده ما أورده العلامة أحمد بن محمد الحضراوي المكي في تاريخه الذي طُبع منه جزءان في التراجم بعنوان «نزهة الفكر» حيث قال في ترجمة العارف بالله العالم العامل الشيخ محمد النبرواي نقلاً عن العارف بالله الشيخ علي المداح الشهير بصائم الدهر أنه توجه مع أستاذه الشيخ النبراوي لزيارة الإمام الشرقاوي في مرضه وكان الشيخ الشرقاوي شيخاً للنبراوي في العلم، فما إن دخل على الإمام الشرقاوي حتى نهض الشيخ من رقدته وقبل يديه. وبعد

الخروج قال الشيخ النبراوي للشيخ المداح: «يا علي، تتعجب من قيام الشيخ لي؟! وأنا وعزة ربي فريد في المقام بها، فقلت: يا سيدي، في العلم؟ قال: لا، أما العلم فأنا أقل إخواني، وأما في المواهب فأنا ذلك الرجل»[١]. انتهى

فهذا شيخ الإسلام والأزهر وأستاذ الزائر لا يستنكف أن يقبل يده لما يعرفه من صلاحه وولايته، وهي أوصاف اشتركا فيها. ومن كان هذا التواضع صفتَه، فأنّى له أن يكون من أهل التكالب على الدنيا كما يصفه الجبرتي، غفر الله له؟!

ومن نماذج هذا التواضع ما جاء في مناقب سيدي أحمد الصاوي صاحب الحاشية على الجلالين، وكان خليفةً لسيدي أحمد الدردير في الطريقة الخلوتية، إذ اجتمع هو والشيخ الشرقاوي في بيت سيدي شمس الدين الحفني ليلة من ليالي ذكر الله، وكان في الطابق الأعلى الإمام الشرقاوي ومريدوه، وصعد سيدي أحمد الصاوي لتحية الإمام الشرقاوي، فقال الإمام: «جماعتك يا شيخ أحمد مشتغلون بأورادهم ومتمسكون بآداب الطريق، ونحن ندعي ذلك ولا نعمل به»[٢]، هذا مع كونه شيخاً للإسلام وشيخاً للطريقة وأسن من الشيخ الصاوي، فلم يمنعه تنافسٌ على مشيخة من الإقرار بفضل سيدي أحمد الصاوي في تواضع تام.

وممن زكاه من الأفاضل الأكابر كذلك العلامة أحمد بن صالح السباعي الخلوتي ابن سيدي القطب صالح السباعي أحد أكابر خلفاء سيدي أحمد الدردير. والسيد أحمد هو شقيق العلامة محمد بن صالح السباعي صاحب الحاشية المشهورة على خريدة الدردير، إذ وصفه في ترجمته لوالده المخطوطة والمسماة «منحة الوهاب» بـ«ولي الله شيخنا الشيخ عبد

(١) نزهة الفكر، ٢/ ٢٤٩.

(٢) انظر مناقب الصاوي. إعداد: محمد عبد الحليم. د. ن. ص ٨٠.

الله الشرقاوي ﷺ»[١].

والعجب ألا يشهد فيه الجبرتي وهو رفيقه في الأخذ عن العارف الكردي إلا ما أنكر به عليه، وألا يذكر له فضلاً ولا حسن خلق ولا تواضع. وننبه إلى أنه من الخطورة بمكان الاعتماد على أقوال الجبرتي في معاصريه خاصة من ينتقصه منهم، بل إن هذا يثير الشك في مدى موضوعية تدوينه لتاريخ عصره بشكل عام، مع أن من يتناولون الفترة التي يؤرخ لها الجبرتي يكادون يعولون عليه تعويلاً كاملاً نظراً لقلة المصادر التاريخية رغم الحداثة النسبية لهذا التاريخ.

---

(١) الورقة ١٦ من مخطوط دار الكتب.

ترجمة صاحب التقريرات

العلامة محمد بن محمد اللبان الشافعي السكندري

محمد بن محمد اللبَّان الشافعي المذهب السكندري. ولد سنة ١٢٥٤هـ في مدينة الإسكندرية، وبها نشأ، وحفظ القرآن الكريم، وتعلم العلوم الدينية والعربية، ثم عيِّن في مسجد إبراهيم باشا.

وكان من المشتغلين بالعلم والتصوّف على الطريقة الشاذلية، شريف النفس، ورعًا عفيفًا أديبًا طريفًا ناظمًا ناثرًا.

وقال تلميذه الشيخ مصطفى محمد: تكمّل بأخذ الطريقة الشاذلية وله باستمراره على أورادها وأحزابها الهمة العلية.

شيوخه: ذكر في رسالة العقد الثمين أنه ألفها بطلب «شيخنا الشيخ مصطفى عابدين». وقد بحثت عن الشيخ مصطفى عابدين هذا ولم أجد له ذكرًا إلا مرة واحدة في فهرس الفهارس للعلامة عبد الحي الكتاني، وفيه أنه أخذ عن الشيخ حسن العطار شيخ الأزهر المتوفى سنة ١٢٥٠ هجرية.

توفي سنة ١٣٠١هـ بالإسكندرية، ودفن في مقبرة عامود السواري.

مؤلفاته:

- «باقة الريحان فيما يتعلق بليلة النصف من شعبان». طبع

- العقد الثمين في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ﴾ [آل عمران: ٨١]. حققه تركي بن سعد الهويمل ونشر بالعدد السادس سنة ١٤٣١ هـ بمجلة الدراسات القرآنية

بالمملكة العربية السعودية

- «نظم متن التهذيب» في المنطق مع «غاية التهذيب».
- «ديوان خطب»[1].

وما كتبه الشيخ مصطفى محمد تلميذه في صدر رسالة أستاذه المسماة باقة الريحان فيما يتعلق بليلة النصف من شعبان، المطبعة الشرقية ١٣٠٢ هـ.

---

(١) انظر لترجمته: «نثر الجواهر والدرر»، دار المعرفة، ٢/ ١٤٦٠، «الأعلام الشرقية» دار الغرب الإسلامي ١/ ٣٩٧.

عملنا في هذه الكتاب

١- تحقيق نصوص الكتاب ومراجعتها جيدًا من المخطوط والمطبوع.

٢- إعادة تنسيق الحاشية لتخرج في مستويين فضلًا عن تقريرات الشيخ محمد محمد اللبان السكندري التي تقع في مستوى ثالث.

٣- إعادة تفقير الكتاب وترقيمه.

٤- الترجمة للعلامة الشرقاوي والشيخ اللبان. وتجاوزنا عن ترجمة الإمام السنوسي لشهرتها وسهولة الوصول إليه في كتب أخرى كثيرة.

٥- الاكتفاء بترجمة العلامة الشرقاوي للهدهدي وهي لا تزيد على كلمات. وقد تطلبنا ترجمة الهدهدي كثيرًا فلم نصل إلى شيء. والغالب على الظن أنه من أهل القرن الحادي عشر أو أوائل القرن الثاني عشر.

أصول الكتاب:

١- مطبوعة حاشية الشرقاوي الصادرة عن دار مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٢٨ م.

٢- مخطوط (أ) بخط الشيخ محمد بن الشيخ أبي الوفاء نصر بن نصر الهوريني الوفائي الشافعي المتوفى سنة ١٢٩١ صاحب «المطالع النصرية للمطابع المصرية في الأصول الخطية»، وتقع في ١٩٧ لقطة، وهي مخطوطة جيدة واضحة الخط، جعلت فيها عبارات شرح الهدهدي على السنوسية على هامش حاشية الشرقاوي. ورقمها ٢٩٨٩ J وهي مرفوعة على شبكة المعلومات. وعليها تملك بسم الشيخ سليمان سليمان القاضي بقرية زاوية المصلوب، إحدى قرى مركز الواسطى بصعيد مصر.

٣- مخطوط (ب) المكتبة المركزية للمخطوطات التابعة لوزارة الأوقاف المصرية وهي التي كانت في حوزة الشيخ محمد بن محمد اللبان السكندري ووضع عليها تقريراته. وهي برقم ٣٧١١ وتقع في ١٤٣ ورقة، وعليها تملكات أخرى.

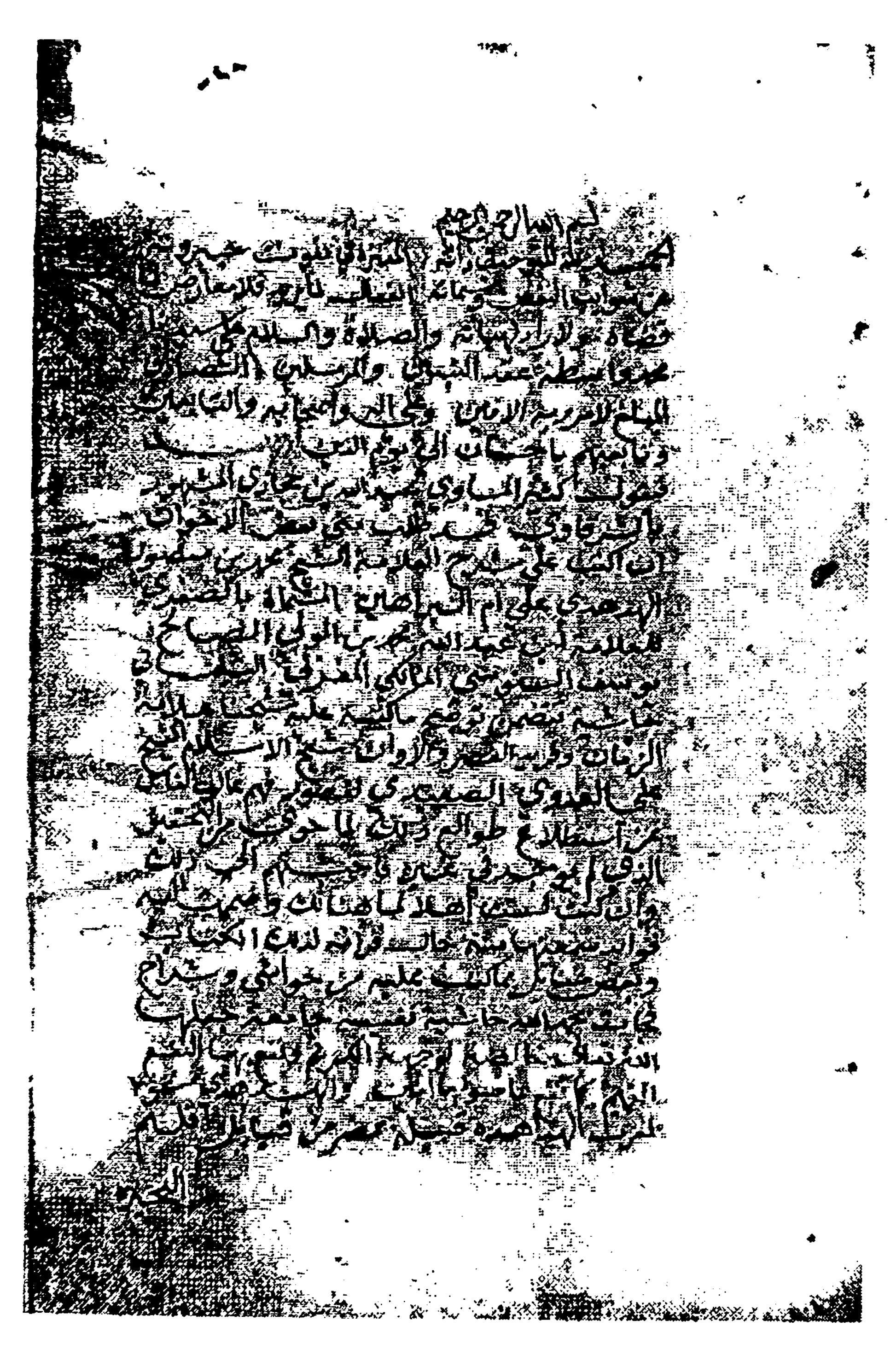
وقد راجعت شرح الهدهدي على أكثر من مخطوطات كذلك، فمنها:

١- مخطوطة المكتبة المركزية لوزارة الأوقاف المصرية برقم ٣٦٢٩، ويقع في ٣٣ ورقة.

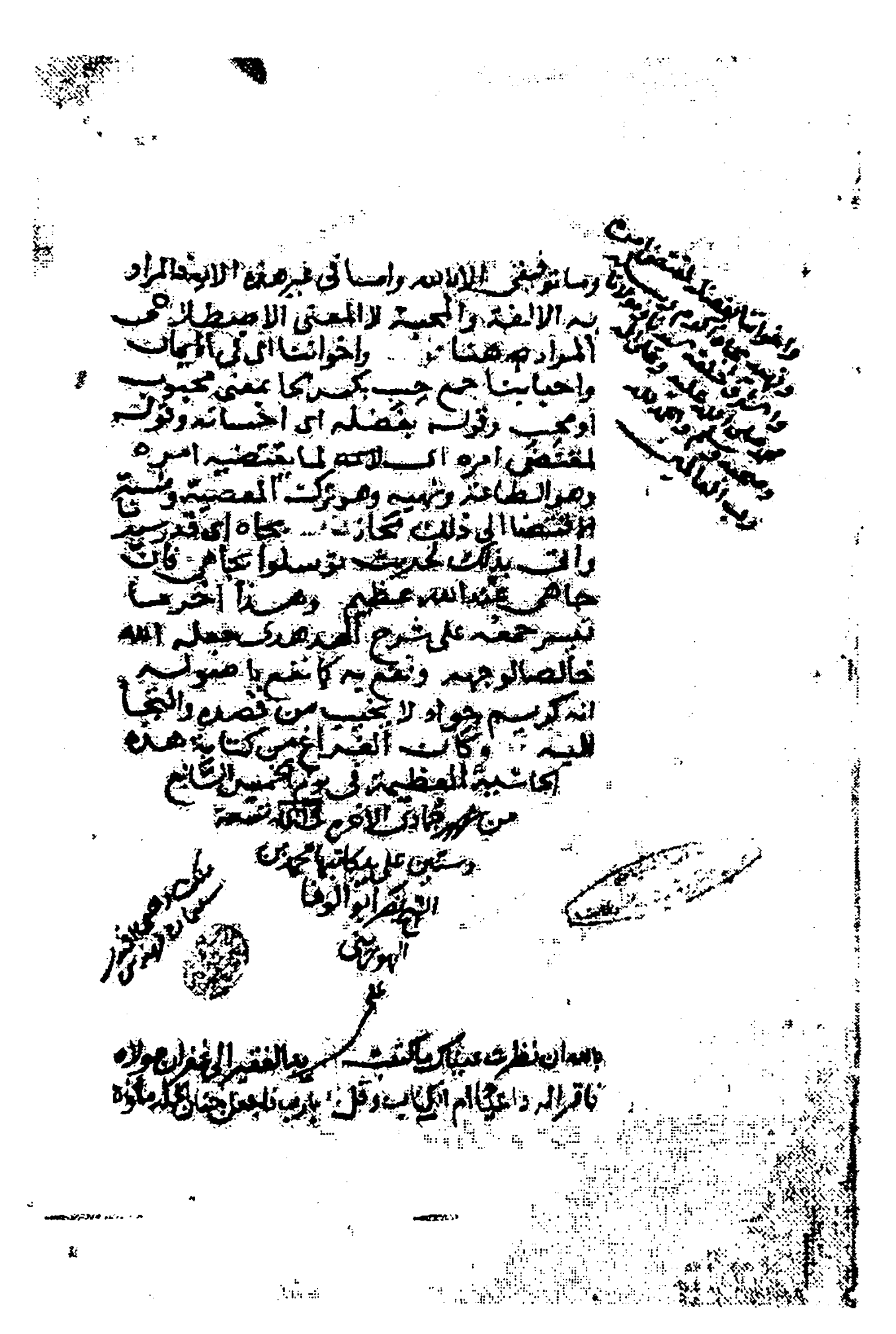
٢- مخطوط بنفس المكتبة برقم ٣٦٢١ ويقع في ٢٣ ورقة.

※※※

صور المخطوطات

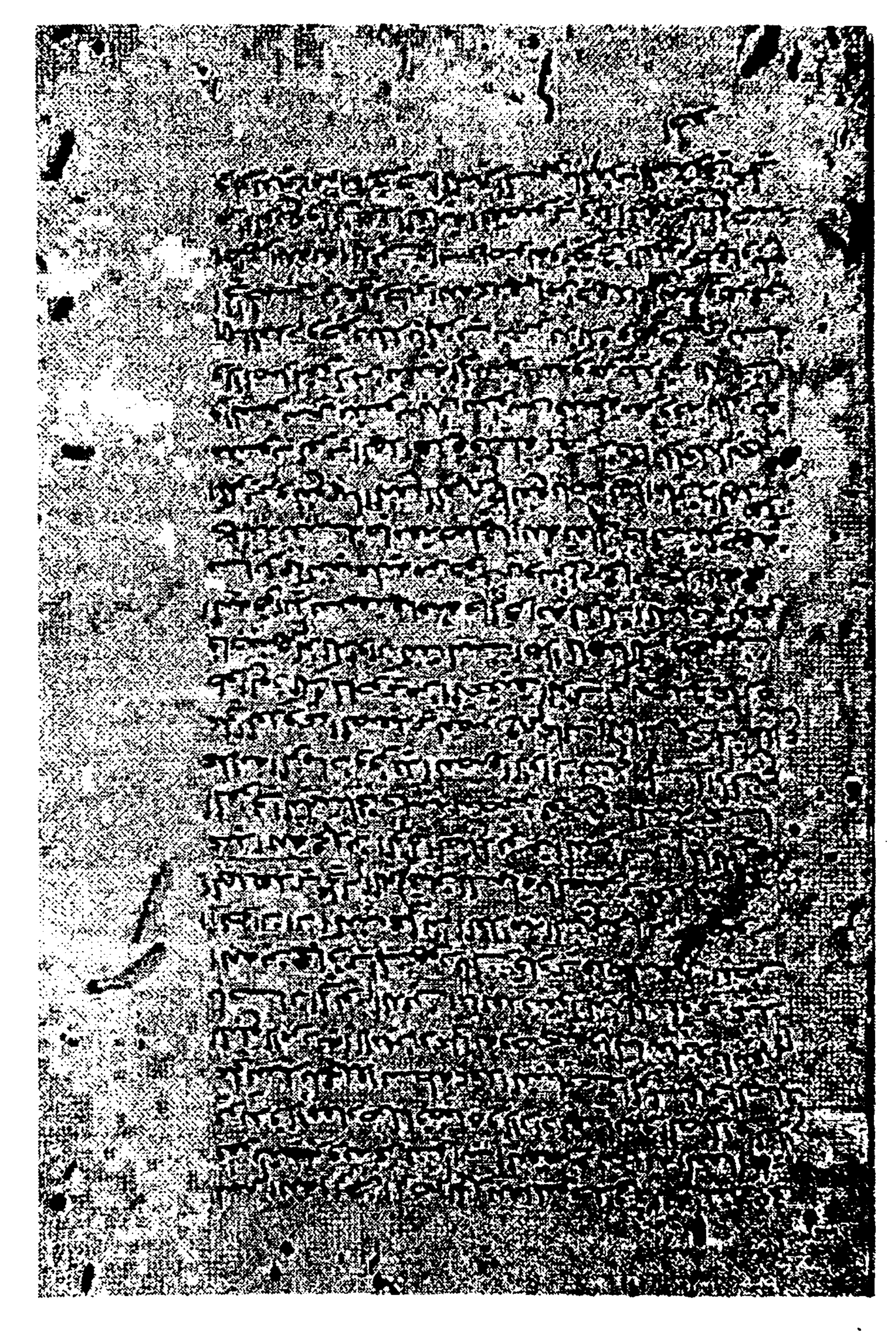


الصفحة الأولى من مخطوط جامعة الملك سعود



وما توفيقي إلا بالله [illegible] المراد
به الألفة والمحبة لا المعنى الاصطلاحي
المراد ههنا وإخواننا أي في الإيمان
وأحبابنا جمع حِب بكسر الحاء بمعنى محبوب
أو محب [illegible] بفضله أي إحسانه وقوله
لمقتضى أمره أي لأجله لما يقتضيه أمره
وهو الطاعة ونهيه وهو ترك المعصية [illegible]
[illegible] إلى ذلك مجاز [illegible] بجاه أي قدر [illegible]
[illegible] بذلك لحديث توسلوا بجاهي فإن
جاهي عند الله عظيم وهذا آخر ما
تيسر جمعه على شرح الهدهدي جعله الله
خالصا لوجهه ونفع به كما نفع بأصوله
إنه كريم جواد لا يخيب من قصده والتجأ
إليه وكان الفراغ من كتابة هذه
الحاشية المعظمة في يوم الخميس السابع
من شهر جمادى الأولى [illegible] سنة
[illegible] على يد كاتبها محمد بن
[illegible] أبو الوفا
[illegible]

الصفحة الأخيرة من مخطوط جامعة الملك سعود



الصفحة الأخيرة من مخطوط الأوقاف المصرية

متن أم البراهين
المسمى بالعقيدة السنوسية الصغرى
للإمام أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي الحسني
المتوفى ٨٩٥ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحَمْدُ لله، والصَّلاةُ والسَّلامُ على رَسُول الله.

اعْلَمْ أن الحُكْمَ العَقْلِيَّ يَنْحَصِرُ في ثَلاثَةِ أَقْسَامٍ: الوجوبِ، والاسْتِحَالَةِ، والجَوازِ.

فَالواجِبُ: مالا يُتَصَورُ في العَقْل عَدَمُهُ. والمُسْتَحِيلُ: مالا يُتَصَورُ في العَقْل وجودُهُ. والجَائِزُ: ما يَصِحُّ في العَقْل وجَودُهَ وعَدَمُهُ.

ويَجِبُ على كل مُكَلَّفٍ شَرْعًا أن يَعْرِفَ ما يَجِبُ في حَقِّ مَوْلانَا جَلَّ وعَزَّ، وما يَسْتَحِيلُ، وما يَجُوزُ.

وكذا يَجِبُ عليه أَنْ يَعْرِفَ مِثْلَ ذلكَ في حَقِّ الرُّسُل عليهمُ الصَّلاةُ والسَّلامُ.

فِمَما يَجِبُ لَمَوْلانَا جَلَّ وعَزَّ عِشْرُونَ صِفَةً، وهي: الوجُودُ، والقِدَمُ، والبَقَاءُ، ومُخَالَفَتُه تَعالَى للحَوادِثِ، وقِيَامُهُ تَعالَى بِنَفْسِهِ: أَيْ لا يَفْتَقِرُ إلى مَحَلٍّ ولا مُخَصِّصٍ، والوحْدَانِيَّةُ: أَيْ لا ثَانِيَ له في ذَاتِهِ، ولا في صِفَاتِهِ، ولا في أَفْعَالِهِ.

فهذه سِتُّ صِفَاتٍ: الأُولَى نَفْسِيَّةٌ، وهي: الوجُودُ، والخمسَةُ بَعْدَها سَلْبِيَّةٌ.

ثُمَّ يَجِبُ له تَعالَى سَبْعُ صِفَاتٍ، تُسَمَّى صفَاتِ المعانِي، وهِيَ: القدرَةُ، والإِرادَةُ: المُتَعلقَانِ بِجَمِيعِ المُمْكِنَات؛ والعِلْمُ المُتَعَلقُ بِجَمِيعِ الواجِبَاتِ والجَائِزَاتِ والمُسْتَحِيلاتِ، والحَيَاةُ، وهي:

لا تتعَلَّقُ بِشيء؛ والسَّمْعُ والبصَرُ: المتعلِقان بجَمِيعِ المُوجُدَات؛ والكَلامُ: الذي لَيْسَ بِحَرْفٍ، ولا صَوْتٍ، ويَتَعَلَّقُ بِما يَتَعَلَّقُ بِهِ العِلْمُ من المُتَعلَّقَاتِ.

ثُمَّ سَبْعُ صِفَاتٍ، تُسَمَّى صِفَاتٍ مَعْنَوِيَّةً، وهي مُلازِمَةٌ للسَّبْعِ الأُولَى، وهي: كَوْنُه تعالى قادراً، ومُريداً. وعَالمًا وحَيًّا، وسَمِيعًا، وبَصِيراً، ومُتَكلِمًا.

ومِما يسْتَحِيلُ في حَقِّهِ تَعالى عِشْرُونَ صِفَةً، وهي أضْدَادُ العِشْرِينَ الأُولَى، وهي: العَدَمُ، والحُدوثُ، وطُروءُ العَدَمِ، والمُماثَلةُ للحَوادِثِ: بأنْ يكونَ جِرْمًا: أَيْ تَأخُذَ ذَاتُه العَلِيَّةُ قدْراً من الفَرَاغِ. أو يكُونَ عرَضًا يَقُومُ بالجِرم، أو يكونَ في جِهَةٍ للجِرمِ، أوْ لهُ هُو جِهَةٌ، أو يَتَقَيَّدَ بمَكانٍ، أو زَمانٍ، أو تَتَّصِفَ ذاتُهُ العليةُ بالحَوادِثِ، أو يَتَّصِفَ بالصِّغَرِ، أو الكِبَرِ، أو يَتصِّفَ بالأغْرَاض في الأفعال أو الأحكام.

وكذا يَسْتَحِيلُ عَليهِ تَعالَى أَنْ لا يَكُونَ قائِمًا بِنَفْسِهِ، بأنْ يَكُونَ صِفَةً يَقُومُ بِمَحلٍ، أو يَحْتَاجَ إلى مُخَصِّصٍ.

وكذا يَستَحيلُ عليه تَعالَى أَنْ لا يَكُوْنَ واحِداً بأنْ يَكُونَ مُرَكبًا في ذَاتِهِ، أو يَكُونَ له مُماثِلٌ في ذَاتِه، أو صِفَاتِه، أو يَكُونَ معهُ في الوجُودِ مُؤثِّرٌ في فِعْلٍ من الأفْعَال.

وكذا يَسْتَحِيلُ عليه تَعالَى العَجْزُ عن مُمكِنٍ ما، وإِيجَادُ شيْءٍ من العَالَمِ مع كَرَاهَتِه لوجودِهِ، أي عَدَم إرادتِه له تعالَى، أو مع الذُهُول أو الغَفْلَةِ، أو بالتَّعْليل، أو بالطَّبْعِ.

وكذا يَسْتَحِيلُ عليه تَعالَى الجهلُ وما في مَعْناه بمَعْلُومٍ ما، والمَوْتُ، والصَّمَمُ، والعَمى والبَكَمُ.

وأَضْدَادُ الصِّفَاتِ المَعْنَوِيَّةِ واضِحَةٌ من هذه.

وأما الجَائِزُ في حقِّه تعالى: فَفِعْلُ كل مُمكِنٍ أو تَرْكُه.

أما بُرْهانُ وجَودِهِ تعالَى: فَحُدوثُ العَالَمِ، لأنه لو لم يَكُنْ له مُحْدِثٌ بَلْ حَدَثَ بِنَفْسِهِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الأمْرَيْنِ المُتَسَاوِيَيْنِ مُسَاوِيًا لصَاحِبِهِ رَاجِحًا عليه بِلا سَبَبٍ وهُو مُحَالٌ.

ودليلُ حُدُوثِ العَالَمِ مُلازَمَتُهُ للأعراضِ الحَادِثَةِ من: حرَكَةٍ، أو سُكُونٍ، أو غيْرِهما، ومُلازِمُ الحَادِثِ حَادِثٌ.

ودَليلُ حُدُوثِ الأعراض مُشاهَدَةُ تَغيُّرِها من عَدَمٍ إلى وجودٍ، ومن وجودٍ إلى عَدَمٍ.

وأَما بُرْهانُ وُجوبِ القِدَمِ له تَعالَى: فَلأنه لو يَكُنْ قديمًا، لَكَانَ حَادِثًا، فيفْتقِرُ إلى مُحْدِثٍ، فَيَلْزَمُ الدَّوْرُ، أَوِ التَّسَلْسُلُ.

وأما بُرْهانُ وجَوبِ البَقَاءِ له تعالَى، فلأنه لو أَمْكَنَ أن يَلْحَقَه العَدَمُ لانتَفَى عنهُ القِدَمُ، لكَوْنِ وجودِه حِينَئِذٍ جَائِزًا لا واجِبًا، والجَائِزُ لا يكُونُ وجودُه إلا حَادِثًا، كَيْفَ وقَدْ سَبَقَ قَرِيبًا وجوبُ قِدَمِهِ تَعالَى وبَقَائِه؟!

وأما بُرْهانُ وجَوبِ مُخَالَفَتِهِ تَعالَى للْحَوادِثِ: فلأنه لو ماثَلَ شَيْئًا مِنْها، لَكَانَ حَادِثًا مِثْلَها، وذلكَ مُحَالٌ لما عَرَفْتَ قَبْلُ من وجوبِ قِدَمِهِ تَعالَى وبَقَائِهِ.

وأما بُرْهانُ وجَوب قِيَامِهِ تَعالَى بِنَفْسِهِ: فَلأَنَّهُ تَعالَى لَوِ احْتَاجَ إلى مَحَلٍ لَكَانَ صفَةً، والصِّفَةُ لا تَتَّصِفُ بِصِفَاتِ المعانِي، ولا المَعْنويَّةِ، ومَوْلانَا جَلَّ وعَزَّ يَجِب اتِّصافُهُ بِهِا فَلَيْسَ بِصِفَةٍ. ولَو احْتَاجَ إلى مُخَصِّصٍ لَكانَ حَادِثًا، كَيْفَ وقَدْ قامَ البُرْهانُ على وجوبِ قِدَمِهِ تَعالَى وبقَائِهِ؟!

وأما بُرْهانُ وجوبِ الوحْدَانِيَّةِ له تَعالَى: فَلأنهُ لو لَمْ يَكُنْ واحِدًا لَزِمَ أن لا يُوجَدَ شَيْءٌ من العَالَمِ للُزومِ عَجْزِهِ حِينَئِذٍ.

وأما بُرْهانُ وجَوبِ اتِّصَافِهِ تَعالَى بالقُدْرَةِ والإِرادَةِ والعِلْم والحَياةِ: فلأنه لو انْتَفَى شَيْءٌ مِنْها لَمَا وُجِدَ شَيْءٌ من الحَوادِثِ.

وأما بُرْهانُ وجَوبِ السَّمْعِ له تَعالَى والبَصَرِ والكَلامِ: فَالكِتَابُ والسُّنة والإِجْماعُ. وأيضًا لو لَمْ يتَّصِفْ بِهِا لَزِمَ أن يَتَّصِفَ بأضْدادِها، وهي نَقَائِصُ، والنَّقْصُ عليه تَعالَى مُحَالٌ.

وأما بُرْهانُ كَوْنِ فِعْلِ المُمْكِنَاتِ أو تَرْكِها جائِزًا في حَقِّهِ تعالى: فَلأَنَّهُ لو وجَبَ عليه تَعالَى

شَيْءٌ مِنها عَقْلاً، أَوِ اسْتَحالَ عَقْلًا لانقَلَبَ المُمْكِنُ واجِبًا أو مُسْتَحِيلاً، وَذلك لا يُعْقَلُ.

وأما الرُّسُلُ عليهمُ الصلاة والسَّلامُ فَيَجِبُ في حَقِّهِم: الصِّدْقُ والأمانَةُ وتَبْليغ ما أُمِرُوا بِتَبْليغِهِ لِلْخَلْقِ.

ويَسْتَحِيلُ في حَقِّهِمْ عَلَيْهِمُ الصَّلاةُ والسَّلامُ أَضْدَادُ هذه الصِّفَاتِ، وهي: الكَذِبُ والخيانَةُ بِفِعْل شَيْءٍ مِما نُهُوا نَهْيَ تَحْرِيمٍ أو كَرَاهَةٍ، أو كِتْمانُ شَيْءٍ مِما أُمِرُوا بِتَبْليغِهِ لِلْخَلْقِ.

ويَجُوزُ في حَقِّهِمْ عليهمُ الصَّلاةُ والسَّلامُ ما هو من الأعراض البَشَرِيَّةِ التي لا تُؤَدِّي إلى نَقْصٍ في مَرَاتِبِهِمِ العَلِيَّةِ؛ كالمَرَضِ ونَحْوِهِ.

أما بُرْهانُ وجوبِ صِدْقِهِمْ عليهمُ الصَّلاةُ والسَّلامُ: فلأنهم لو لَمْ يَصْدُقُوا لَلَزِمَ الكَذِبُ في خَبَرِه تَعالَى لِتَصْدِيقِهِ تَعالى لَهُمْ بالمُعْجِزَةِ النَّازِلَةِ مَنْزِلَةَ قَوْلِهِ تَعالَى: صَدَقَ عَبْدِي في كل ما يُبَلِّغُ عني.

وأما بُرْهانُ وجوبِ الأمانَةِ لَهُمْ عليهمُ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ: فَلأَنَّهُمْ لو خَانُوا بِفِعْلِ مُحَرَّمٍ، أو مَكْرُوهٍ، لانقَلَبَ المُحَرَّمُ أَوِ المَكْروهُ طَاعَةً في حَقِّهِمْ، لأَنَّ اللهَ تَعالَى أَمَرَنَا بالاقْتِدَاءِ بِهِمْ في أَقْوالِهِمْ وأَفْعَالِهِمْ، ولا يأمرُ اللهُ تَعالَى بِفِعْلِ مُحَرَّمٍ ولا مَكْرُوه. وهذَا بِعَيْنِهِ هُوَ بُرْهانُ وجوبِ الثَّالِثِ.

وأما دَلِيلُ جَوازِ الأعراضِ البَشَرِيَّةِ عليهِمْ: فَمُشَاهَدَةُ وُقُوعِها بِهِم: إما لِتَعْظِيمِ أُجُورِهِمْ أو لِلتَّشْرِيعِ أو لِلتَّسَلِّي عَنِ الدُّنْيَا، أو لِلتَّنْبِيهِ لِخِسَّةِ قَدْرِها عِنْدَ اللهِ تَعالَى، وعَدَمِ رِضَاهُ بِها دَارَ جَزَاءٍ لأنبِيَائِهِ وأولِيَائِهِ باعْتِبَارِ أَحْوالِهِمْ فيها عليهمُ الصَّلاةُ والسَّلامُ.

ويَجْمَعُ معانِي هذه العَقَائِدِ كلِّها قَوْلُ: لا إِلهَ إِلا اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ.

إِذ مَعْنَى الأُلُوهِيَةِ: اسْتِغْنَاءُ الإِلهِ عن كل ما سِواهُ، وافْتِقَارُ كل ما عَدَاهُ إِلَيْهِ.

فَمَعْنَى لا إِلهَ إِلا اللهُ: لا مُسْتَغْنِيَ عن كل ما سِواه، ومُفْتَقِرًا إِلَيْهِ كُلُّ ما عَدَاهُ إِلا اللهُ تعالى.

أما اسْتِغْنَاؤُهُ جَلَّ وعَزَّ عن كل ما سِواهُ، فَهُوَ يُوجِبُ له تَعالَى: الوجودَ، والقِدَمَ، والبَقَاءَ، والمُخَالَفَةَ لِلْحَوادِثِ، والقِيَامَ بالنَّفْسِ، والتَّنَزُّهَ عَنِ النَّقَائِصِ.

وَيَدْخُلُ في ذلكَ وجوبُ السَّمعِ له تَعالَى والبَصَرِ والكَلامِ، إِذْ لو لَمْ تَجِبْ له هذه الصِّفَاتُ لكَانَ مُحْتَاجًا إلى المُحْدِثِ، أَوِ المَحَل، أو مَنْ يَدْفَعُ عنهُ النَّقَائِصَ.

ويُؤخذُ منه: تَنَزُّهُهُ تَعالَى عَنِ الأَغْرَاضِ في أَفْعَالِهِ وأَحْكَامِهِ، وإلا لَزِمَ افْتِقَارُهُ إلى ما يُحَصِّلُ غَرَضَهُ، كَيْفَ وهُو جَلَّ وعَزَّ الغَنِيُّ عن كل ما سِواه؟!

ويؤخذ منه أيضًا: أنه لا يَجِبُ عليه تَعالَى فعْلُ شَيْءٍ مَنْ المُمْكنَاتِ عقلًا ولا تَرْكُهُ، إِذْ لو وجَبَ عليه تَعالَى شَيْءٌ مِنها عَقلاً كالثَّوابِ مَثلاً، لكانَ جَلَّ وعَزَّ مُفْتَقِرًا إلى ذلكَ الشَّيْءِ ليَتَكَمَّلَ بِهِ غَرَضُهُ، إِذْ لا يَجِبُ في حَقِّهِ تَعالَى إلا ما هُو كَمالٌ لَهُ، كَيْفَ وهُو جَلَّ وعَزَّ الغَنِيُّ كُلَّ ما سِواه؟!

وأما افْتِقَارُ كل ما عَدَاهُ إِلَيْهِ جَلَّ وعَزَّ فَهُو يُوجِبُ له تَعالَى الحَيَاةَ، وعُمُومَ القُدْرَةِ والإِرَادَةِ والعِلْمِ، إِذْ لَو انتَفى شَيْءٌ مِنها لَمَا أَمْكَنَ أَنْ يُوجَدَ شَيْءٌ من الحَوادِثِ فَلا يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ شَيْءٌ، كَيْفَ وهُو الذِّي يَفتَقِرُ إِلَيْهِ كُلُّ ما سِواه؟!

ويُوجِبُ له تَعالَى أيضًا: الوحْدَانِيةَ، إِذْ لو كانَ معه ثَانٍ في الأُلُوهيةِ لما افْتَقَرَ إِلَيْهِ شَيْء، لِلُزُومِ عَجْزِهِما حِينَئِذٍ، كيفَ وهُو الذِّي يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ كُلُّ ما سِواه؟!

ويؤخذ منه أيضًا: حدوثُ العَالَمِ بأسْرِهِ، إِذْ لو كانَ شَيْءٌ منه قَديمًا لَكَانَ ذلكَ الشَّيْءُ مُسْتَغْنِيًا عنهُ تَعالَى، كَيْفَ وهُو الذِّي يَجِبُ أَنْ يَفتَقِرُ إِليْهِ كلُّ ما سِواه؟!

ويؤخذ منه أيضًا: أنه لا تَأْثِيرَ لشَيْءٍ من الكائناتِ في أَثَرٍ ما، وإلا لَزِمَ أَنْ يَسْتَغْنِيَ ذلكَ الأَثَرُ عن مَوْلانَا جَلَّ وعَزَّ، كَيْفَ وهو الذِّي يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ كل ما سِواهُ عُمُومًا وعلى كل حَالٍ؟! هذا إِن قَدَّرْتَ أَنَّ شَيْئًا من الكائِنَاتِ يُؤَثِّرُ بِطَبْعِه، وأما إِنْ قَدَّرْتَهُ مُؤَثِّرًا بِقوةٍ جَعلَها اللهُ فيهِ كما يَزْعُمُهُ كَثِيرٌ من الجَهَلَةِ فَذلكَ مُحَالٌ أيضًا، لأنهُ يصِيرُ حِينَئِذٍ مَوْلانَا جَلَّ وعَزَّ مُفْتَقِرًا في إِيجَادِ بَعْضِ الأفعال إلى واسطَةٍ، وذلكَ بَاطِلٌ لما عَرَفْتَ من وجوبِ اسْتِغْنَائِهِ جَلَّ وعَزَّ عن كل ما سِواهُ.

فَقَدْ بَانَ لَكَ تَضَمُّنُ قَوْل: لا إِلَهَ إلا اللهُ للأقسامِ الثَّلاثَةِ التِّي يَجِبُ على المُكَلَّفِ مَعْرِفَتُها في

حَقِّ مَوْلانَا جَلَّ وعَزَّ، وهي: ما يجِبُ في حَقِّهِ تَعالَى، وما يَسْتَحِيلُ، وما يَجُوزُ.

وأما قَوْلُنَا مُحَمَّدٌ رَسُولُ الله صَلى الله عليه وسلم فَيَدْخُلُ الإِيمانُ بالأَنْبِيَاءِ والمَلائِكَةِ والكُتُبِ السَّماوِيَّةِ واليَوْمِ الآخِرِ، لأنه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ جَاءَ بِتَصْدِيقِ جَمِيعِ ذلكَ كلهِ.

ويُؤْخَذُ منه: وجوبُ صِدْقِ الرّسُل عليهمُ الصَّلاةُ والسَّلامُ. واسْتِحَالَةُ الكَذِبِ عليهمْ، وإلا لَمْ يَكُونُوا رُسُلًا أُمَنَاءَ لِمَوْلانَا العَالِمِ بالخفيَّاتِ جَلَّ وعَزَّ، واسْتِحَالَةُ فِعْلِ المَنْهِيَّاتِ كلها لأنَّهم أُرسِلُوا ليُعَلِّمُوا النَّاسَ بأقوالِهِم، وأفعَالِهِم وسُكُوتِهِم، فَيَلْزَمُ أَنْ لا يَكُونَ في جَمِيعِها مُخَالَفَةٌ لأمرِ مَوْلانَا جَلَّ وعَزَّ الذَّي اخْتَارَهُمْ على جَمِيعِ خَلْقِهِ وأَمَّنَهُمْ على سِرِّ وحِيْهِ.

ويُؤْخَذُ منه: جوازُ الأعراضِ البَشَرِيةِ عليهم، إِذ ذَاكَ لا يَقْدَحُ في رِسَالَتِهِمْ، وعُلُوِّ مَنْزِلَتِهِمْ عِنْدَ الله تعالَى، بَلْ ذَاكَ مِما يَزِيدُ فيها.

فَقَدْ بانَ لكَ تَضَمُّنُ كَلمَتَي الشَّهادَةِ مع قِلَّةِ حُرُوفِها لجَمِيعِ ما يَجِبُ على المُكَلَّفِ مَعْرِفَتُهُ من عَقَائِدِ الإِيمانِ في حَقِّهِ تَعالَى وفي حَقِّ رُسُله عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ. ولَعَلَّها لِاخْتِصَارِها مع اشْتِمالِها على ما ذكَرْناه جَعَلَها الشَّرْعُ تَرْجمَةً على ما في القلْبِ من الإِسْلامِ، ولَم يَقبَلْ من أَحَدٍ الإِيمان إلا بها. فَعلى العَاقِلِ أَنْ يُكثِرَ من ذِكْرِها مُسْتَحْضِرًا لما احْتَوتْ عليه من عَقَائِدِ الإِيمانِ حَتَّى تَمْتَزِجَ مع مَعْنَاها بِلَحْمِهِ ودَمِهِ، فَإِنَّهُ يَرَى لَهَا مِنَ الأَسْرَارِ والعَجَائِبِ إن شَاءَ اللهُ تعالَى مالا يَدْخُلُ تَحْتَ حَصْرٍ، وبالله التَّوفيقُ لا رَبَّ غَيْرُهُ، ولا معْبُودَ سِواهُ.

نَسْأَلُهُ سُبْحَانَهُ وتَعالَى أَنْ يَجعَلَنَا وأَحِبَّتَنَا عِنْدَ المَوْتِ نَاطِقِينَ بِكَلمَةِ الشَّهادَة عَالِمِينَ بِها.

وصَلَّى اللهُ على سَيِّدنَا مُحَمَّدٍ، كُلَّما ذَكره الذَّاكرُونَ، وغَفَلَ عن ذِكْرِهِ الغَافِلُونَ. ورَضِيَ اللهُ عن أَصْحَابِ رَسُول الله أَجْمَعِينَ والتَّابِعِين لَهُمْ بإِحسَانٍ إلى يَوْمِ الدِّينِ. وسَلامٌ على المُرْسَلينَ. والحَمْدُ لله رَبِّ العَالَمِينَ.

شرح الهدهدي على متن أم البراهين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شهد بوجوده جميع الكائنات، والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ المبعوث بالآيات الواضحات، على آله وصحبه والتابعين لهم في الكرامات[1] إلى يوم الدين.

(الحَمْدُ لله، والصَّلاةُ والسَّلامُ على رَسُول الله)

الحمد هو الثناء باللسان بالجميل من الأوصاف أو الأفعال كالعلم والجود بالمنن، وهو ضدُّ الذم الذي هو الثِناء بالقبيح من الأوصاف والأفعال كالجهل والبخل.

فمعنى «الحمد لله»: الثناء بالجميل واجبٌ لله، ويستحيل في حقه تعالى الوصف بالنقص. و«الله»: اسم للذات الواجب الوجود، المستحق لجميع المحامد. و«الصلاة» من الله على نبيه زيادة تكرمة وإنعام. و«السلام» زيادة تأمين له وطيبُ تحيةٍ وإعظام. و«رسول الله» هنا هو سيدنا محمد ﷺ.

[أقسام الحكم العقلي]

(اعْلَمْ أن الحُكْمَ العقْلِيَّ يَنْحَصِرُ في ثَلاثَةِ أَقْسَامٍ: الوجوبِ، والاسْتِحَالَةِ، والجَوازِ. فَالواجِبُ: مالا يُتَصَورُ في العَقْل عَدَمُهُ. والمُسْتَحِيلُ: مالا يُتَصَورُ في العَقْل وجودُهُ. والجَائِزُ: ما يَصِحُّ في العَقْل وجودُهُ وعَدَمُهُ).

نزَّل الشيخ ﷺ «اعلم» منزلة «أما بعد» في الدلالة على الشروع في المقصود، ونبه على أن غير العلم لا يبتغيٰ سببًا. و«الحكم»: إثبات أمر أو نفيه، والحاكم بالإثبات أو النفي إما الشرع،

---

(١) نسخة: المكرمات.

وإما العقل، وإما العادة؛ فلذلك انقسم الحكم إلى ثلاثة أقسام: شرعي، وعادى، وعقلي.

فالحكم الشرعي: هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب أو بالإباحة أو الوضع لهما. والحكم العادي: إثبات الربط بين أمر وأمر وجودًا أو عدمًا بواسطة التكرر مع صحة التخلف وعدم تأثير أحدهما في الآخر البتة. والحكم العقلي: هو إثبات أمر أو نفيه من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع، فقوله «الحكم العقلي» أخرجَ به العادي والشرعي. ومعنى «انحصاره في ثلاثة أقسام»: أن كل ما حكم به العقل من إثبات أو نفي يرجع إليه لأن ما حكم به إما أن يقبل الثبوت والنفي، وهو الجائز؛ وإن كان لا يقبل إلا الثبوت فهو الواجب؛ وإن كان لا يقبل إلا النفي فهو المستحيل.

ثم عرَّفَ كلَّ واحد من الأقسام الثلاثة بما اشتُقَّ منه، لأن المشتق أخصُّ من المشتق منه، ومعرفة الأخص تستلزم معرفة الأعم، لأن الأعمَّ جزءُ الأخص فقال: «فالواجب ما لا يتصور في العقل عدمه» أي لا يُدرك في العقل عدمُه، وذلك إما ضرورة وهو ما لا يحتاج العقل في إدراكه إلى تأمل ولا نظر كالتحيز للجرم. ومعنى «التحيز»: أخذ ذاته قدرًا من الفراغ. و«الجرم»: كل ما مَلَأ فراغًا كالشجر والحجر وأجساد الحيوانات، وإما نظرًا، وهو ما يحتاج في إدراكه إلى التأمل والنظر، كالقِدَم لمولانا جلَّ وعَزَّ.

«والمستحيل ما لا يتصور في العقل وجوده» إما ضرورة كتعرِّي الجرم عن الحركة والسكون، وإما نظرًا كالشريك لله -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا- فإن استحالة الشريك لله تعالى لا تُدرَكُ إلا بعد النظر.

«والجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه» إما ضرورة كحركة الجرم أو سكونه، وإما نظرًا كتعذيب المطيع وإثابة العاصي.

ومعنى «التصور»: الإدراك، أي ما لا يدرك. وإنما بدأ بتقسيم الحكم العقلي أولًا لأن

المكلف مطلوبٌ[١] بمعرفة ما يجب في حق الله تعالى وما يجوز وما يستحيل، ولا يحكم على شيء بأنه واجب أو جائز أو مستحيل حتى يعرف حقيقة ذلك.

واعلم أن معرفة أقسام الحكم العقلي الثلاثة، وتكريرها تأنيس للقلب بأمثلتها، حتى لا يحتاج الفكر في استحضار معانيها إلى كلفة مما هو ضروري على كل عاقل يريد الفوز بمعرفة الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام، بل قال إمام الحرمين وجماعة: إن معرفة هذه الأقسام الثلاثة هي نفس العقل، فمن لم يعرفها بمعانيها فليس بعاقل.

[الإلهيات]

(وَيَجِبُ عَلَى كُلِّ مُكَلَّفٍ شَرْعًا أَنْ يَعْرِفَ مَا يَجِبُ فِي حَقِّ مَولَانَا عَزَّ وَجَلَّ وَمَا يَسْتَحِيلُ وَمَا يَجُوزُ، وَكَذَلِكَ يَجِبُ عَلَيهِ أَنْ يَعْرِفَ مِثْلَ ذَلِكَ فِي حَقِّ الرُّسُلِ عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ)

«يجب» ويلزم ويفرض بمعنى واحد. و«المكلف»: البالغ العاقل، والمكلف مأخوذ من التكليف وهو إلزامُ ما فيه كُلفة من الأوامر والنواهي على قول، أو طلبُ ما فيه كلفة على القول الآخر. وقوله: «شرعًا» احتراز عن مذهب المعتزلة الذين يقولون إن معرفة الله وجبت بالعقل.

وقوله: «أن يعرف» حقيقة المعرفة: الجزم المطابق للحق عن دليل؛ فالجزم: احتراز من الشك والظن والوهم، فإنها كلها لا تكفي فيما طلب من المكلف أن يعتقده في حق الله تعالى وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام. و«الموافق للحق»: احتراز من الجزم؛ فإنه لا يسمى «معرفة» بل هو جهل؛ كجزم النصارى بالتثليث، والمجوس بإلهين اثنين، و«عن دليل» احتراز من الجزم الموافق للحق لا عن دليل، فإنه يسمى «تقليدًا» ولا يسمى «معرفة»، والتقليد: أن تتبع غيرك في قوله أو اعتقاده دون أن تعرف دليله، أما إذا عرفت دليله فإنك «عارف» ولست بـ«مقلد»، فاحترز بقوله: «أن يعرف» عن جميع ما تقدم.

---

(١) أي مُطالَب.

وقد اختلف فيمن قلد في عقائد التوحيد: هل يكفيه تقليده إذا كان جازمًا به لا تردد معه دون عصيان أو يعصي بتركه النظر؟ وبعضهم قيد العصيان بأن يكون فيه أهلية النظر. وأما القول بأنه كافر، فإنما يعرف لأبي هاشم من المعتزلة، والدليل المطلوب من المكلف عند القائلين بوجوب المعرفة هو الدليل الجملي، وهو المعجوز عن تقريره وحل شبهه، كما إذا قيل له: أتعتقد أن الله موجود؟ فيقول: نعم. فيقول له: وما دليلك على ذلك؟ فيقول: هذه المخلوقات، ويعجز عن كيفية دلالتها من أنها هل هي من جهة حدوثها، أو إمكانها، أو هما معًا، أو نحو ذلك وعن ردِّ الشُّبَه التي أوردها الملحدة من أن أعراض العالم حوادِثُ لا أولَ لها ونحو ذلك من الضلال.

ومعنى «جل»: اتصف بالرفعة التي لا تُمَاثَل، وتنزه عما لا يليق به. ومعنى «عز»: انفرد بصفة الجلال، أو غلب لأنه قاهر لجميع الأشياء. وقوله: «وكذا يجب عليه أن يعرف مثل ذلك في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام»: أي ما يجب في حقهم، وما يستحيل، وما يجوز. و«الرسول»: هو الذي أوحى الله إليه الأحكام، وأمره بتبليغها، فإن لم يؤمر بالتبليغ فهو نبي.

[الصفة النفسية: الوجود]

(فَمِمَّا يَجِبُ لِمَوْلَانَا جَلَّ وَعَزَّ عِشْرُونَ صِفَةً، وَهِيَ: الْوُجُودُ)

«من» بمعنى «بعض»، فهي للتبعيض، أي من بعض ما يجب، لأن صفات مولانا جلَّ وعزَّ الواجبة لا تنحصر في هذه العشرين، إذ كمالاته لا نهاية لها، ولم يكلفنا الله إلا بمعرفة ما نَصَبَ لنا عليه دليلًا وهي هذه العشرون، وتفضل علينا بإسقاط التكليف بما لم ينصب لنا عليه دليلًا.

وقوله: «وهي الوجود» أي والعشرون صفة هي الوجود... إلى آخر ما ذكر. و«الوجود»: صفة ثبوتية لا توصف بالوجود ولا بالعدم لأنها من جملة الأحوال عند القائل بها، وهي الحال

الواجبة للذات – مادامت الذات- غيرُ[1] معللة بعلة، فأخرج بـ«الحال» المعاني والسلبية.

وقوله: «غير معللة بعلة» أخرج الأحوال المعنوية لأنها تعلل بالمعاني، أي تلزمها كـ«قادر» فإنه معلل بقيام القدرة بالذات، وكذا «مريد» معلل بقيام الإرادة إلى آخرها.

واختلف في «الوجود»: هل هو نفس ذات الموجود؛ فلا يكون صفة على هذا القول، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وقد تسامح الشيخ في عدِّه صفة لأن الصفة زائدة على الذات لا نفس الذات، ووجه التسامح أنك تقول: «ذات الله موجود» فتصفها بالوجود لفظًا، وقيل هو زائد على الذات، فلا تسامح في عدِّه صفة على هذا القول.

[الصفات السلبية]

(وَالْقِدَمُ وَالْبَقَاءُ)

«القدم» في حقه تعالى عبارة عن نفي العدم السابق للوجود، وإن شئت قلت: أو عن نفي الأولية للوجود. أو عن نفي افتتاح الوجود. كلها بمعنى واحد. و«البقاء»: عبارة عن نفي العدم اللاحق للوجود، أو عن نفي انتهاء الوجود.

(وَمُخَالَفَتُهُ تَعَالَى لِلْحَوَادِثِ).

أي لا يماثل شيئًا منها لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله. والمخالفة للحوادث عبارة عن نفي المماثلة في الذات والصفات والأفعال، أي ذات الله ليس كذات شيء من المخلوقات، ليست جرمًا كالأجرام؛ وصفاته ليست كصفات المخلوقات حادثة مخصوصة، بل هي قديمة. وأفعاله ليست كأفعال المخلوقات حادثة مكتسبة، بل هو الخالق للكائنات بلا واسطة ولا معين ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١)، و«الحوادث»: هي المخلوقات.

---

(١) غيرُ صفة مرفوعة لكلمة الحال، ويجوز نصبها على أنها حال من لفظ «الحال».

(وَقِيَامُهُ تَعَالَى بِنَفْسِهِ، أي لَا يَفْتَقِرُ إِلَى مَحَلٍّ وَلَا مُخَصِّصٍ).

«قيامه تعالى بنفسه»: عبارة عن نفي افتقاره إلى المحل والمخصص. و«المحل»: هو الذات، أي ذات الله تعالى غنية عن المحل. و«المخصِّص» بكسر الصاد هو الفاعل؛ فباستغنائه عن المحل - أي عن ذات يقوم بها - يلزم أن يكون «ذاتًا» لا «صفة»، لأن الصفة لابد أن تقوم بمحل. وباستغنائه عن المخصص يلزم أن يكون قديمًا لا حادثًا لأنه لا يحتاج إلى المخصص وهو الفاعل لا الحادث.

(وَالْوَحْدَانِيَّةُ: أي لَا ثَانِيَ لَهُ فِي ذَاتِهِ وَلا فِي صِفَاتِهِ وَلا فِي أَفْعَالِهِ).

«الوحدانية»: في حقه تعالى عبارة عن نفي الكثرة في الذات والصفات والأفعال، فنفي الكثرة في الذات يستلزم أن لا يكون جسمًا يقبل الانقسام، ويستلزم نفيَ نظير له في الألوهية، ونفي الكثرة في الصفات يستلزم نفي النظير له فيها، ونفي الكثرة في الأفعال يستلزم انفراده بها بلا قسيم له فيها ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦).

(فَهَذِهِ سِتُّ صِفَاتٍ، الْأُولَى نَفْسِيَّةٌ وَهِيَ الْوُجُودُ، وَالخمسَةُ بَعْدَهَا سَلْبِيَّةٌ).

أي هذه التي تقدمت من العشرين الواجبات ست صفات، الأولى منها تسمى «صفة نفسية»، والصفة النفسية: هي التي لا تعقل الذات بدونها، و«السلبية»: هي ما دلت على نفي ما لا يليق بالله جلَّ وعزَّ. ولم يمثلوا للصفة النفسية من صفاته تعالى إلا بالوجود.

و«الصفات السلبية» هي الخمس التي ذكرها الشيخ بعد الوجود، فـ«القدم»: عبارة عن نفي العدم السابق للوجود، و«البقاء»: عبارة عن نفي العدم اللاحق للوجود، و«المخالفة»: عبارة عن نفي الافتقار إلى المحل والمخصص، و«الوحدانية»: عبارة عن نفي التعدد في الذات والصفات والأفعال، وكل هذه المنفيات لا تليق بالله جلَّ وعزَّ، لأنها مُحَالَةٌ في حقِّهِ.

ومعنى «سلبية»: نفيية، لأن معنى كل واحد منها نفيُ نقْصٍ -تعالى الله عنه- لأن «السلب» هو النفي.

[صفات المعاني]

(ثُمَّ يَجِبُ لَهُ تَعَالَى سَبْعُ صِفَاتٍ تُسَمَّى «صِفَاتِ المَعَانِي»).

أي ثم بعد تحقق وجوده وتنزيهه عما لا يليق به يجب له سبع صفات تسمى «صفات المعاني» وهي: كل صفة موجودة قائمة بموجود أوجبت له حكمًا، فـ«موجودة» احترازًا من السلبية.

ومعنى «قيامها بموجود»: اتصافُه بها، أو تحقُّقُ وجودِها به؛ إذ لا توجد إلا في ذات، ولا تكون قائمة بنفسها. ومعنى «إيجابها الحكم»: أنه يلزم من قيامها بالمحل ثبوتُ أحكامها له وهي المعنوية؛ فكون القدرة قائمة بالمحل تستلزم كون المحل قادرًا إلى آخر السبع.

وقوله: «تسمى «صفات المعاني» من إضافة الأعم الذي هو «صفات» إلى الأخص، الذي هو «المعاني».

اعلم أن الصفة إما أن يكون مدلُولها نفيًا لما لا يليق بالله فهي السلبية كالقدم وما ذكر معه، وإن كان مدلولها إثباتًا فإما أن تكون موجودة أو لا، فإن كانت موجودة فهي الصفات المسماة بـ«المعاني» كالقدرة والإرادة، وإن لم تكن موجودة فهي الصفة المسماة «حالًا»، فإن لازمت صفةً معنى سميت «حالًا معنوية» كقادر أو مريد، وإن لم تلازم معنىً قائمًا بالذات سميت «حالًا نفسية» كالوجود، والله الموفق.

(وَهِيَ القُدْرَةُ وَالإِرَادَةُ المتَعَلِّقَتَانِ بِجَمِيعِ المُمْكِنَاتِ).

أي وصفات المعاني القدرة والإرادة إلى آخرها.

و«القدرة الأزلية»: عبارة عن صفة يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة الأزلية احترازًا عن الحادثة، فلا تأثير لها فيما قارنها. ومعنى «يتأتي بها» أي يتحصل بها إيجاد كل ممكن، و«الإيجاد»: إخراج الممكن من العدم إلى الوجود، و«كل ممكن» يتناول أفعالنا الاختيارية -كحركاتنا وسكناتنا- ويتناول ما له سبب كالإحراق الموجود عند مماسة النار الشيء المحرق، وما لا سبب له كخلق السماء والأرض. والإعدام هو أن يصير الشيء لا شيء

كما كان أولًا، وهذا على المذهب المختار. ومعنى على «وفق الإرادة»: أن الله تعالى لا يخلق ويوجد بقدرته إلا ما أراد، أي إلا ما خصصه بإرادته.

و«الإرادة»: صفة يتأتى بها تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه. ومعنى «التخصيص»: ترجيح بعض الجائز على البعض الآخر، والذي يجوز عليه الممكنات المتقابلات وهي الوجود والعدم والمقادير والصفات والأزمنة والأمكنة والجهات. فالممكن يجوز عليه الوجود والعدم، فتخصيصه بالوجود دون العدم تأثير للإرادة فيه، وإيجاده هو تأثير القدرة.

ومعنى «التعلق»: طلبُ الصفة أمرًا زائدًا على قيامها بمحلها؛ فالصفة تستلزم محلًا، أي ذاتًا تقوم بها، فإن اقتضت أمرًا زائدًا على ذلك سميت «متعلقة»، كالقدرة التي تقتضي الممكنات بالإيجاد والإعدام، والإرادة التي تقتضي الممكنات بتخصيصها ببعض ما جاز عليها إلى الآخر، إلا الحياة؛ فإنها لا تطلب أمرًا زائدًا على قيامها بمحلها؛ فليست متعلقة بشيء.

(وَالْعِلْمُ المتَعَلِّقُ بِجَمِيعِ الْوَاجِبَاتِ وَالْجَائِزَاتِ وَالْمُسْتَحِيلَاتِ).

«العلم» معطوف على «القدرة» و«الإرادة»، أي وهي القدرة والإرادة والعلم. وكذا ما بعده. و«العلم»: صفة ينكشف بها المعلوم على ما هو به انكشافًا لا يحتمل النقيض بوجه. ومعنى «ينكشف»: يتَّضِحُ، فخرج الظن والشك والوهم، لأن احتمال نقيض المظنون مثلًا يمنع انكشافه. و«على ما هو به» تأكيد وتصريح بإخراج الجهل المركب؛ فإنه لا ينكشف به المعلوم على ما هو به. وخرج بقوله «لا يحتمل النقيض» الاعتقاد الجازم، لأنه يحتمل النقيض بتشكيك مشكك.

و«المعلوم»: ما مِنْ شأنه أن يعلم، وهو كل واجب وكل جائز وكل مستحيل، وإنما تعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات لأنه ليس من صفات التأثير.

(وَالْحَيَاةُ وَهِيَ لَا تَتَعَلَّقُ بِشَيْءٍ).

أي لأنها لا تطلب أمرًا زائدًا على قيامها بمحلها بل هي صفة تصحح لمن قامت به

الإدراك، أي تثبت أن يكون عالمًا سميعًا بصيرًا، وهي شرط في الجميع يلزم من عدمها عدم جميع صفات المعاني، ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم وهذه حقيقة الشرط.

(وَالسَّمْعُ وَالْبَصَرُ الْمُتَعَلِّقَانِ بِجَمِيعِ الموجُودَاتِ).

هذا أيضًا معطوف على ما تقدم، ومعنى «السمع» الذي هو صفة لمولانا جل وعز هو معنى قائم بذاته ينكشف له به كل موجود سواء كان قديمًا كذاته، أو حادثًا كسائر الحوادث، وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، وقيل إنما يتعلق بالأصوات فقط كيفما كانت. ومعنى «البصر» في حقه تعالى هو معنى قائم بذاته العلية، ينكشف له به كل موجود سواء كان قديمًا أو حادثًا. وهذا بلا خلاف بين الأئمة، ومعنى «المتعلقان»: الطالبان بالانكشاف لجميع الموجودات، وليس سَمْعُ الله بإذن ولا صماخ، وليس بصره بحدقة ولا أجفان ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١).

(وَالْكَلَامُ الَّذِي لَيسَ بِحَرْفٍ وَلَا صَوتٍ وَيَتَعَلَّقُ بِمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْعِلْمُ مِن المتَعَلِّقَاتِ).

هذا أيضًا معطوف على ما تقدم، وهو آخر صفات المعاني المتفق عليها بين أهل السنة. ومعنى «الكلام» المنسوب لله تعالى هو معنى قائم بذاته يتعلق بكل ما يتعلق به العلم، وهو كل واجب وكل جائز وكل مستحيل منزه عن الحرف والصوت والتقديم والتأخير والسكوت واللحن والإعراب وسائر أنواع التغيرات، لأن هذه كلها من أوصاف الكلام الحادث وكلام الله تعالى قديم والقديم لا يوصف بأوصاف الحوادث، وكيفيته مجهولة لنا، كما لا نحيط بذاته وبجميع حقائق صفاته.

و«الحروف» إنما هي عبارة عنه، والعبارة غير المعبر عنه فلذلك اختلفت باختلاف الألسنة ولم يختلف هو، فحروف القرآن حادثة، والمعبر عنه بها -وهو المعنى القائم بذات الله- قديم؛ فالتلاوة والقراءة والكتابة حادثة، والمتلو أو المقروء والمكتوبة قديم، أي ما دلت عليه، والكتابة والقراءة والتلاوة وذلك كذكر الله؛ فإن الذكر حادث والمذكور -وهو رب

العباد- قديم، وهو رب العزة، فافهم وراجع كتب الأئمة تعلم.

[الصفات المعنوية]

(ثُمَّ سَبْعُ صِفَاتٍ تُسَمَّى «صِفَاتٍ مَعْنَوِيَّةً» وَهِيَ مُلَازِمَةٌ للسَّبْعِ الأُولَى وَهُوَ كَوْنُهُ تَعَالَى قَادِرًا وَمُرِيدًا وَعَالِمًا وَحَيًّا وَسَمِيعًا وَبَصِيرًا وَمُتَكَلِّمًا).

أي ثم بعد تحقق ما تقدم يعتقد في حقه تعالى سبع صفات تسمى «صفات معنوية»، و«الصفة المعنوية»: هي الحال الواجب للذات ما دامت الذات معللة بعلة، فـ«الحال» أخرج به السلوب وصفات المعاني، و«معللة بعلة» أخرج به الحال النفسية. ومعنى «التعليل» التلازم، أي يلزمُها معني قائم بالذات، فقادر يلازم القدرة، ومريد يلازم الإرادة، وعالم يلازم العلم، وحيٌّ يلازم الحياة، وسميع يلازم السمع، وبصير يلازم البصر، ومتكلم يلازم الكلام، وسميت «معنوية»، فالاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعاني، ولأنها أظهر منها؛ إذ هي موجودة والمعنوية ثابتة فقط، وهذا على رأى مثبت الأحوال، وأما على رأي من لا يثبتها فقادر عنده عبارة عن قيام القدرة بالمحل... إلخ.

[ما يستحيل في حقه تعالى]

(وَمِمَّا يَسْتَحِيلُ في حَقِّهِ تَعَالَى عُشْرُونَ صِفَةً وَهِيَ أَضْدَادُ الْعِشْرِينَ الْأُولَى).

«من» للتبعيض، أي من بعض ما يستحيل، لأن كل ما لا يليق بجلاله مستحيل عليه، ولا تنحصر في هذه العشرين إلا أنها لما كانت أضدادَ ما قام الدليل عليه من الواجبات لله تعالى اقتصر عليها. وهذا هو القسم الثاني، أي مما يجب على المكلف معرفته وهو ما يستحيل في حقه تعالى، وذلك لأن ما تقدم يجب لله تعالى؛ فالواجب ما لا يتصور في العقل عدمه، وهذه نقائض لتلك وأضداد، ولا يكون النقيض والضد إلا إذا انتفى مقابله، وانتفاء مقابِله يُتصوَّرُ في العقل، فلا يتصور وجوده، وذلك حقيقة المحال، وإطلاق «الضد» عليها بحسب وضع

اللغة، لأن أهل اللغة يطلقون «الضد» على مطلق المنافي.

وأما في الاصطلاح فليست كلها أضدادًا، بل بعضها نقيضٌ لما تقدم وبعضها ضد، كما نقف عليه إن شاء الله تعالى، وذلك لأن حقيقة «الضدين»: الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف كالبياض والسواد، والحركة والسكون. و«النقيضان» عبارة عن ثبوت شيء ونفيه نحو: «زيد موجود زيد ليس بموجود»، وهذا اصطلاح الأصوليين، ولأهل المنطق اصطلاح آخر غير هذا، فانظر ذلك في شرح الشيخ لهذا المحل.

ولما كانت هذه المستحيلات منافيات للواجبات كان عددها كعدها وترتيبها كترتيبها؛ الأول من المستحيلات للأول من الواجبات، والثاني للثاني.. إلى آخرها.

(وَهِيَ الْعَدَمُ وَالحدُوثُ وَطُرُوُّ الْعَدَمِ).

«العدم»: نقيض الوجود، وليس بضد؛ بل التحقيق أنه مساو لنقيض الوجود[1].

و«الحدوث» نقيض القدم، وكذا «طرو العدم» نقيض البقاء، لأن «القدم» عبارة عن نفي العدم السابق للوجود، و«الحدوث» عبارة عن التجدد بعد عدم، فيستلزم سبق العدم للوجود ونحو هذا. و«البقاء» عبارة عن نفي العدم اللاحق للوجود. و«طرو العدم» وهو الفناء عبارة عن ثبوت العدم اللاحق للوجود، والتقابل بين الثبوت والنفي تناقضٌ.

(و المماثَلَةُ لِلْحَوَادِثِ بِأَنْ يَكُونَ جِرْمًا، أي تَأْخُذُ ذَاتُهُ الْعَلِيَّةُ قَدْرًا مِن الْفَرَاغِ أَو يَكُونَ عَرَضًا يَقُومُ بِالجرْمِ، أَو يَكُونَ فِي جِهَةٍ لِلْجِرْمِ، أَو لَهُ هُوَ جِهَةٌ، أَو يَتَقَيَّدَ بِمَكَانٍ أَو زَمَانٍ، أَو تَتَّصِفَ ذَاتُهُ الْعَلِيَّةُ بِالْحَوَادِثِ، أَو يَتَّصِفَ بِالصِّغَرِ أَو الْكِبَرِ، أَو يَتَّصَفَ بِالْأَغْرَاضِ فِي الْأَفْعَالِ وَالْأَحْكَامِ).

«المماثلة للحوادث» نقيض «المخالفة»، لأن «المماثلة»: عبارة عن الاتفاق في جميع

---

(١) إذ النقيض ما كان نفيًا مقابل إثبات، أو إثباتًا مقابل نفي، فموجود نقيضها ليس موجودًا، ومعدوم مساوية لليس موجودًا، فمعدوم مساو للنقيض.

صفات النفس فيما يجب وما يستحيل وما يجوز، و«المخالفة»: عبارة عن نفي المماثلة، والتقابل بين النفي والإثبات تقابل النقيضين.

و«الحوادث» جمع «حادث»، و«الحادث»: هو المتجدد بعد عدم، وهو المعبر عنه بـ«العالم»، وهو منحصر في الجواهر والأعراض كما سيأتي وهي الأجرام، وحقيقة «الجرم»: هو كل ما مَلَأَ قدرًا من الفراغ كالحجر والشجر وذوات الحيوانات؛ فيستحيل في حقه تعالى أن يكون جرمًا؛ تأخذ ذاته العلية قدرًا من الفراغ كسائر الأجرام، تقدس الله عن ذلك، أو يكون عرضًا يقوم بالجرم وهو النوع الثاني من العالم.

و«العَرَض»: صفة حادثة كالبياض والحمرة والسواد والصفرة وسائر الألوان، وكالحركة أيضًا والسكون. وكذا يستحيل عليه ما يستلزم مماثلته للحوادث بأن يكون في جهة للجرم؛ بأن يكون فوق الجرم أو تحت الجرم، أو يمين الجرم أو شمال الجرم، أو أمامه أو خلفه، لأنه لو كان في جهات الجرم لزم أن يكون متحيزًا. وكذا يستحيل عليه أن يكون له جهة، لأن الجهة من لوازم الجرم، لأن «فوق» من عوارض عضو الرأس، و«تحت» من عوارض عضو الرِّجْل، و«يمين» من عوارض العضو الأيمن، و«شمال» من عوارض العضو الشمال، و«أمام» من عوارض البطن، و«خلف» من عوارض الظهر.

وكذا يستحيل عليه أن يكون موصوفًا بالصغر والكبر، لأن الصغير ما قلَّت أجزاؤه، والكبير ما كبرت أجزاؤه.

وكذا يستحيل عليه أن يتصف بالأغراض إلى آخرها. والغرض من المصلحة التي اشتمل عليها الفعل أو الحكم لأنه لا يفعل ويحكم كذلك إلا المقهور المحتاج لِأَنْ يتكمَّلَ به، والله تعالى هو الفاعل المختار الغني عن جميع المخلوقات.

(وَكَذَا يَسْتَحِيلُ عَلَيهِ تَعَالَى أَنْ لَا يَكُونَ قَائِمًا بِنَفْسِهِ بِأَنْ يَكُونَ صِفَةً يَقُومُ بِمَحَلٍّ أَو يَحْتَاجَ إِلَى مُخَصِّصٍ).

هذا أيضًا مما يستحيل في حق الله تعالى، وهو نقيض قيامه تعالى بنفسه.

وقوله: «بأن يكون... إلخ» تفسير للنفي وهو قوله فيه «أن لا يكون»، و«المحل»: هو الذات، و«المخصِص» بكسر الصاد: هو الفاعل.

(وَكَذَا يَسْتَحِيلُ عَلَيهِ تَعَالَى أَنْ لَا يَكُونَ وَاحِدًا، بِأَنْ يَكُونَ مُرَكَّبًا فِي ذَاتِهِ، أَو يَكُونَ لَهُ مُمَاثِلٌ فِي ذَاتِهِ أَو صِفَاتِهِ، أَو يَكُونَ مَعَهُ فِي الْوجُودِ مُؤَثِّرٌ فِي فِعْلٍ مِن الْأَفْعَالِ).

هذا آخر نقائض الصفات السلبية. وقوله «بأن يكون مركبًا في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته... إلخ» تفسير لقوله «أن لا يكون واحدًا»، و«التركيب»: اجتماع جوهرين فأكثر، هذا هو «الكم المتصل»، والمماثلة في الذات هو الكم المنفصل في الصفات؛ بأن يكون لأحد من المخلوقات صفة مثل صفة من صفات الله تعالى، ولا اعتبار بالموافقة في التسمية، وإنما المحال أن يكون للعبد قدرة يخرج بها الأشياء من العدم إلى الوجود أو إرادة عامة التعلق لا تعارَض، أو علم يحيط بجميع المعلومات، ونحو ذلك من خصائص صفات الإلوهية.

وقوله: «أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال» هذا هو الكم المنفصل في الأفعال وهم أعم مما قبله، وذلك ينفي أن يكون لشيء من الأسباب العادية تأثير فيما قارنها؛ فلا أثر للنار في الإحراق ولا للطعام في الشِبع ولا للسكين في القطع، وإلا لزم أن لا يكون مولانا واحدًا في أفعاله، فمن اعتقد أن شيئًا من الأسباب العادية يؤثر بطبعه -أي بذاته وحقيقته- فلا نزاع في كفره، وإن كان يعتقد حدوث الأسباب العادية وليست تؤثر بطبعها وإنما الله خلق فيها قوة وبتلك القوة تؤثر فهو فاسق مبتدع، وفي كفره قولان الراجح عدمه. ومن هذا من اعتقد أن العبد يؤثر فعله بالقدرة التي خلقها الله فيه.

ومن اعتقد حدوث الأسباب وأنها لا تؤثر بطبعها ولا بقوة جعلها الله فيها، وإنما المؤثر هو الله عز وجل، لكن التلازم بينها وبين ما قارنها عقلي لا يمكن تخلفه، فهذا جاهل بحقيقة الحكم العادي، وربما جرَّه ذلك إلى الكفر، بأن يجحد بعث الأجساد لأنه خلاف المعتاد،

وكذلك معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ومن اعتقد حدوث الأسباب وأنها لا تؤثر بطبعها ولا بقوة جعلها الله فيها ويعتقد صحة التخلف بأن يوجد السبب العادي كالأكل والشرب ولا يوجد الشبع الذي هو المسبب، وإنما المؤثر في المسبب هو الله تعالى، فهو الموحِّد النَّاجي بفضل الله من الهلاك.

(وَكَذَا يَسْتَحِيلُ عَلَيهِ تَعَالَى الْعَجْزُ عَنْ مُمْكِنٍ مَا).

هذا شروع من الشيخ ﷺ في أضداد صفات المعاني؛ فـ«العجز عن ممكن ما» ضد القدرة على جميع الممكنات، و«العجز» أمر وجودي على مذهب أهل السنة يضاد القدرة التي هي معنى موجود. وقد تقدم أن هذا الحقيقة الضدين، وما في قوله «ممكن ما» للدلالة على العموم، أي على كل ممكن أيًا كان ذلك الممكن سواء كان من أفعال العبيد التي تقارنها القدرة الحادثة، أو من المسببات العادية، أم لا.

(وَإِيجَادُ شَيءٍ مِن الْعَالَمِ مَعَ كَرَاهَتِهِ لِوجُودِهِ أي عَدَمُ إِرَادَتِهِ لَهُ تَعَالَى أَو مَعَ الذُّهُولِ أَو الْغَفْلَةِ أَو بِالتَّعْلِيلِ أَو بِالطَّبْعِ).

هذا ضدُّ الإرادة المتعلقة بجميع الممكنات وهي الكراهية، ومعنى ما ذكره الشيخ أن يوجد الله شيئًا من العالم كالكفر أو المعاصي أو غير ذلك وهو لا يريدها بل ما أوجدها إلا وهو يريدها؛ إذ تعالى الله أن يقع في ملكه ما لا يريد.

وفسر الشيخ «الكراهية» بعدم الإرادة؛ احترازًا عن الكراهة الشرعية؛ فإنه يجوز أن يكون المكروه كراهة شرعية مرادًا لله تعالى، بل هي والمحرم ما وقعا إلا بإرادة الله تعالى؛ إذ لا ملازمة بين الأمر والإرادة على مذهب أهل السنة، بل بينهما عموم وخصوص من وجه؛ فقد يأمر ويريد كإيمان الأنبياء والملائكة وسائر المؤمنين. وقد لا يأمر ولا يريد كالكفر في حقهم. وقد يأمر ولا يريد كإيمان من سبق في علم الله تعالى أنه لا يؤمن كأبي جهل وأضرابه فإنه مأمور بالإيمان ولم يرده الله تعالى منه. وقد يريد ولا يأمر كالمحرمات والمكروهات والمباحات، فإنه

أرادها بدليل وقوعها ولم يأمر بها.

وقوله: «أو مع الذهول أو الغفلة» هذا معطوف على قوله «مع كراهته» لوجوده، أي ومما يستحيل في حق الله تعالى إيجاد شيء من العالم مع الذهول أو الغفلة. و«الذهول»: عدم العلم بالشيء مع تقدمه، و«الغفلة» أعم من تقدم العلم وعدم تقدمه. هذا ما ظهر للمؤلف، ومن ظهر له خلاف هذا فالأجر له في إلحاقه بهذا المحل.

وقوله: «أو بالتعليل أو بالطبع» هذا أيضًا يتعلق بإيجاد شيء، أي ومما يستحيل في حقه تعالى إيجادُ شيء من العالم بالتعليل أو بالطبع، ومعنى ذلك أن يكون وجودُه يلزم منه وجود الكائنات كلزوم المعلوم لعلته، والمطبوع لطبعيته؛ مثال العلة عند القائلين بها -قبحهم الله تعالى- حركة الإصبع، فإنها علة لحركة الخاتم، يلزم من حركة الإصبع حركة الخاتم. مثال الطبعية عند القائل بها النار، فإنها طبيعة تؤثر في الإحراق لكن إذا وجدت شروطها وهو مماستها للحطب مثلًا وانتفى مانعها وهو البلل، وهذا هو الفرق بينها وبين العلة، إذ العلة لا يتوقف تأثيرها على شيء بخلاف الطبيعة.

ووجه منافاة هذه الأمور الأربعة أن الكراهية تستلزم نفي الإرادة، والذهول والغفلة يستلزمان نفي العلم، المستلزم نفي الإرادة، لأن الإرادة هي القصد إلى تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه، والقصد إلى ما يجهل محال، وكذا التعليل والطبع يستلزمان قدم العالم لأن علته وطبيعته قديمة، والقديم لا يُقصد بإيجاد لأنه موجود، لأن تحصيل الحاصل محال.

(وَكَذَا يَسْتَحِيلُ عَلَيهِ تَعَالَى الجَهْلُ وَمَا فِي مَعْنَاهُ بِمَعْلُومٍ مَا وَالموتُ وَالصَّمَمُ وَالْعَمَى وَالْبَكَمُ).

هذه أيضًا أضداد لمقابلها، أما «الجهل» فهو ضد العلم، هذا مذهب أهل السنة، والذي في معنى الجهل الشك والظن والوهم، لأنها لا ينكشف بها المعلوم على ما هو به، وكذا كون العلم ضروريًّا أو نظريًّا أو بديهيًّا؛ فإن هذا كله في معنى الجهل، لأن العلم النظري يسبقه الجهل، وكذا

ما عطف عليه، و«الموت» ضد الحياة، و«الصمم» ضد السمع، و«العمى» ضد البصر، و«البكم» ضد الكلام، وهذه كلها أضداد عند أهل السنة لأن المحل الذي يقبلها إن لم يتصف بها يتصف بضدها ولا يخلو عنها أو عن ضدها، فلا يقال: «الجهل عبارة عن نفي العلم.. إلى آخرها».

(وَأَضْدَادُ الصِّفَاتِ المعْنَوِيَّةِ وَاضِحَةٌ مِنْ هَذِهِ).

أي أضداد الصفات المعنوية واضحة من صفات المعاني؛ وذلك أنك إذا تحققت أن «ضد القدرة على جميع الممكنات»: العجز عن ممكن ما علمت أنَّ ضد «كونه قادرًا على جميع الممكنات»: كونه عاجزًا عن ممكن ما، وكذا إذا علمت أن ضد «الإرادة»: الكراهية، علمت أن ضد «كونه مريدًا»: كونه كارهًا... إلى آخرها. والحاصل: أن المعنى الوجودي واللازم يضاد اللازم، والله تعالى الموفق.

[ما يجوز في حقه تعالى]

(وَأَمَّا الجَائِزُ فِي حَقِّهِ تَعَالَى فَفِعْلُ كُلِّ مُمْكِنٍ أَو تَرْكُهِ).

هذا هو القسم الثالث مما يجب على المكلف معرفته في حق مولانا جل وعز ويدخل في قوله «كل ممكن» الثوابُ للمطيع والعقاب للعاصي، ويدخل بعثة الرسل إلى العباد، والصلاح والأصلح للخلق، ورؤية الخلق لله عز وجل في الآخرة؛ فإن هذه كلها لا يجب شيء منها على الله تعالى ولا يستحيل، بل وجودها وعدمها بالنسبة إليه سواء.

[برهان الصفة النفسية]

(أَمَّا بُرْهَانُ وُجُودِهِ تَعَالَى فَحُدُوثُ الْعَالَمِ لأَنَّهُ لَو لَمْ يَكُنْ لَهُ مُحْدِثٌ بَلْ حَدَثَ بِنَفْسِهِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْأَمْرَينِ المتَسَاوِيَيْنِ مُسَاوِيًا لِصَاحِبِهِ رَاجِحًا عَلَيهِ بِلَا سَبَبٍ وَهُوَ مُحَالٌ، وَدَلِيلُ حُدُوثِ الْعَالَمِ مُلَازَمَتُهُ لِلأَعْرَاضِ الحَادِثَةِ مِنْ حَرَكَةٍ وَسُكُونٍ وَغَيرِهِمَا وَمُلَازِمُ الحَادِثِ حَادِثٌ. وَدَلِيلُ حُدُوثِ الْأَعْرَاضِ مُشَاهَدَةُ تَغَيُّرِهَا مِنْ عَدَمٍ إِلَى وُجُودٍ، وَمِنْ وُجُودٍ إِلَى عَدَمٍ).

«البرهان»: أحد أقسام الحجة العقلية، وهو أقواها لأنه لا يتألف إلا من مقدمات يقينية.

ولما كان الشيخ قال أولًا «يجب على كل مكلف شرعًا أن يعرف ما يجب»، وكان حد المعرفة الجزم الموافق للحق عن دليل، وكان ما تقدم من العقائد مجردًا عن الأدلة، وذلك لا يكفي في عقائد الإيمان لأنه تقليد- أخذ الآن يتكلم على برهان كل عقيدة من تلك العقائد أولًا فأولًا؛ فبدأ ببرهان وجود الله عز وجل، وأن برهانَ وجودِهِ إخراجُ العالم من العدم إلى الوجود.

و«الحدوث» هو الطريان بعد عدم، و«العالم» المراد به هنا الجواهر، لأنه استدل على حدوث العالم بحدوث الأعراض، ولو كانت داخلة في العالم[1] لاتحد الدليل والمدلول وذلك محال، وتقرير ذلك أن تقول: «لا يخفى عن كل عاقل أن السموات والأرض وما بينهما وما فيهما أجرام ملازِمة للأعراض التي تقوم بها من حركة وسكون».

واقتصر على «الحركة» و«السكون» لأن معرفة ملازمة الجرم لهما ضرورية لكل عاقل، وهما حادثان، لمشاهدة تغيرهما من عدم إلى وجود ومن وجود إلى عدم، فإنه إذا كان الجرم متحركًا ثم سكن فقد تغيرت حركاته من وجود إلى عدم، وتغيرت سكناته من عدمٍ إلى وجود، وإن كان المحل ساكنًا فبالعكس، وما لم يشاهد فيه التغير فهو قابل لهما، لأن ما يتغير مثله، وما وجب لأحد المثلين يجب للآخر، والحركة والسكون ملازمان للجرم، وملازم الشيء لا يسبقه.

وقد ثبت الحدوث للأعراض فيجب للأجرام، وإذا كانت حادثة افتقرت إلى محدث لأن العالم لو حدث بنفسه لزم اجتماع الاستواء والرجحان وذلك لأن وجود العالم مساو لعدمه، ومقداره مساو لسائر المقادير، وصفته مساوية لسائر الصفات، وزمانه مساو لسائر الأزمنة...

---

(١) أي في العالم في هذا الموضع من حيث هو محدث، أي العالم بمعنى الجواهر، لا الجواهر والأعراض معًا، لأن دليل حدوث الجواهر هو حدوث الأعراض، فنستدل على حدوث العالم بملازمة الأعراض له وحدوثها، فلا تكون داخلة في اسم العالم حينئذ، لأنها لو دخلت فيه لصرنا مستدلين على حدوث الأعراض بحدوث الأعراض، وهو دور، فهو محال.

إلى آخر الممكنات المتقابلات، فلو ترجح بعضها بنفسه بلا مرجح لزم اجتماع متنافيين؛ وهو أن يكون الوجود مثلًا مساويًا للعدم بنفسه راجحًا بنفسه وهو محال، فلابد من مرجح خارج عن ذاته، ولا مرجح إلا الله عز وجل. «والأمران»(١) الوجود والعدم، والمقدار المخصوص مع ما يقابله، والزمان المخصوص مع ما يقابله... إلى آخر الممكنات المتقابلات.

[براهين الصفات السلبية]

(وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبُ الْقِدَمِ لَهُ تَعَالَى فَلِأَنَّهُ لَو لَمْ يَكُنْ قَدِيمًا لَكَانَ حَادِثًا فَيَفْتَقِرُ إِلَى مُحْدِثٍ وَيَلْزَمُ الدَّورُ أَو التَّسَلْسُلُ).

يعني إذا ثبت وجود مولانا جلَّ وعَزَّ بما تقدم من البرهان وجب أن يكون قديمًا.

وبرهانه: أنه لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا، ولو كان حادثًا لافتقر إلى محدث لما تقدم أن كل حادث لأبد له من محدث، ومحدِثُه مِثْلُه، فيفتقرُ إلى محدِث، فإن كان الأمر هكذا إلى غير نهاية فهو المسمى بالتسلسل، وهو محال، لأنه يؤدي إلى عدم الإلوهية، وذلك لأنه يتعالى أن يتوقف وجودُه على وجود آلهة قبله لا نهاية لها، ووجود ما لا نهاية له محال، والمتوقف على المحال محال، يلزم أن يكون وجودنا محالًا لتوقفه على وجود الإله المتوقف على المحال، والمتوقف على المحال محال.

وإن كان الأمر ينتهي إلى عدم متناه فيلزم الدور، وحقيقة «الدور»: توقف الشيء على ما توقف عليه، وهو محال لأنه يلزم عليه تقدم الشيء على نفسه وتأخره عنها إما بمرتبتين في اثنين، أو بمراتب في أكثر من ذلك، فإذا كان الحدوثُ يؤدي إلى الدور أو التسلسل المحال لزم أن يكون محالًا، وإذا استحال الحدوث تعين القدم؛ إذ لا واسطة بينهما، وهو المطلوب.

(وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ الْبَقَاءِ لَهُ تَعَالَى فَلِأَنَّهُ لَو أَمْكَنَ أَنْ يَلْحَقَهُ الْعَدَمُ لَانْتَفَى عَنْهُ الْقِدَمُ،

---

(١) يشير إلى قول الماتن: «لَزِمَ أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الأَمْرَينِ المُتَسَاوِيَينِ مُسَاوِيًا لِصَاحِبِهِ رَاجِحًا عَلَيهِ بِلاَ سَبَبٍ وَهُوَ مُحَالٌ».

لِكَونِ وُجُودِهِ حِينَئِذٍ يَصِيرُ جَائِزًا لَا وَاجِبًا، وَالْجَائِزُ لَا يَكُونُ وُجُودُهُ إِلَّا حَادِثًا، كَيفَ وَقَدْ سَبَقَ قَرِيبًا وُجُوبُ قِدَمِهِ تَعَالَى وَبَقَائِهِ؟!)

يعني أنه يجب لمولانا جل وعز البقاء. وبرهانه: أنه لو أمكن أن يلحقه العدم لزم أن يكون من جملة الممكنات التي يجوز عليها الوجود والعدم، وكل ممكن لا يكون وجوده إلا حادثًا، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، ويلزم من ذلك الدور أو التسلسل، فتبين بذلك أن وجود القدم يستلزم وجوب البقاء. و«كيف»: استفهام على جهة الإنكار والتعجب.

(وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ مُخَالَفَتِهِ تَعَالَى لِلْحَوَادِثِ فَلِأَنَّهُ لَو مَاثَلَ شَيئًا مِنْهَا لَكَانَ حَادِثًا مِثْلَهَا، وَذَلِكَ مُحَالٌ لما عَرِفْتَ قَبْلُ مِنْ وُجُوبِ قِدَمِهِ تَعَالَى وَبَقَائِهِ).

لأن كل مثلين يجب لكل واحد منهما ما وجب للآخر ويجوز عليه ما جاز على الآخر ويستحيل عليه ما استحال عليه. وقد وجب للحوادث أجرامها وأعراضها للحدوث[1]، فلو ماثلها مولانا جل وعز لوجب له ما وجب لها من الحدوث واستحالة القدم، ولو كان كذلك لافتقر إلى محدث، ويلزم الدور أو التسلسل، وقد تقدم أن ذلك محال.

(وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ قِيَامِهِ تَعَالَى بِنَفْسِهِ فَلِأَنَّهُ لَو احْتَاجَ إِلَى مَحَلٍّ لَكَانَ صِفَةً، وَالصِّفَةُ لَا تَتَّصِفُ بِصِفَاتِ المَعَانِي وَلا المَعْنَوِيَّةِ، وَمَولَانَا جَلَّ وَعَزَّ يَجِبُ اتِّصَافُهُ بِهِمَا، فَلَيسَ بِصِفَةٍ، وَلَو احْتَاجَ إِلَى مُخَصِّصٍ لَكَانَ حَادِثًا، كَيفَ وَقَدْ قَامَ الْبُرْهَانُ عَلَى وُجُوبِ قِدَمِهِ تَعَالَى وَبَقَائِهِ؟!)

تقدم أن قيامه تعالى بنفسه عبارة عن استغنائه عن المحل والمخصص، أما برهان استغنائه عن المحل -أي عن ذات يقوم بها- فلأنه لو احتاج إلى محل لكان صفة لأنه لا يحتاج إلى المحل إلا الصفات، والصفة لا تتصف بصفات المعاني[2]، وهي الصفات الوجودية

(١) اللام للتعليل، أي بسبب كونها حادثة.

(٢) أي تتصف بغير المعاني والمعنوية، أي بالسلبية والنفسية، أما الأولى فلأنها عدمية، فلا يلزم على اتصاف صفات المعاني بها قيام معنى بمعنى، وأما الثانية فلأنها اعتبار لا حظ له من الوجود الخارجي فلا يمتنع

كالقدرة والإرادة؛ ولا المعنوية وهي الأحوال الثابتة الملازمة للمعاني كقادر ومريد إلى آخرها، فلا يكون مولانا صفة، لأن الواجب له نقيض ما وجب للصفة، لأنه يجب اتصافه بالمعاني والمعنوية، والصفة يستحيل عليها ذلك.

وبرهان أن الصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية: أن الصفة لو قبلت صفة أخرى للزم أن لا تعرى عنها ولزم أن تقبل الأخرى أخرى؛ إذ لا فرق بينهما، إلى غير نهاية، وقد تقدم أنه محال.

وأما برهان استغنائه عن المخصِّص بكسر الصاد وهو الفاعل: فلأنه لو احتاج إليه لكان حادثًا، وذلك محال، لما تقدم من وجوب قدمه تعالى وبقائه.

(وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ الْوِحْدَانِيَّةِ لَهُ تَعَالَى فَلِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ وَاحِدًا لَزِمَ أَنْ لَا يُوجَدَ شَيْءٌ مِنَ الْعَالَمِ لِلُزُومِ عَجْزِهِ حِينَئِذٍ).

يعني أن برهان كون مولانا واحدًا لا نظير له في الألوهية: أنه لو كان معه ثان لزم أن لا يوجد شيء من العالم، للزوم عجزه حينئذ، وذلك محال، لأنه خلاف الحِس والعِيان، وبيان ذلك أنه تقدم وجوبُ عمومِ قدرة الله تعالى بالممكنات فلو قدر موجود له من القدرة على ممكن ما مثل ما لمولانا جل وعز لزم عند تعلق [تينك][1] القدرتين أن لا يوجد شيء من العالم بهما؛ لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل، أو كون الأثر الواحد أثرين لأن المسألة مفروضة فيما لا ينقسم كالجوهر الفرد، فلا بد من عجزهما إن لم يوجد بهما، أو من عجز أحدهما إن وجد بأحدهما دون الآخر، ويلزم من عجز أحدهما عجز الآخر لأنه مثله، وإذا لزم عجزهما في هذا الممكن لزم عجزهما في سائر الممكنات، إذ لا فرق، وذلك يستلزم استحالة وجود الحوادث، وهو محال لأنه خلاف العيان.

وإذا استبان وجوب عجزهما مع الاتفاق فمع الاختلاف أبين، وبهذا تعرف أنه لا تأثير

ملاحظته في الصفة الوجودية.

(١) ساقطة في أ، وفي ب: تلك.

لقدرتنا في شيء من أفعالنا وإلا لزم ما تقدم، والاعتقاد الصحيح أن الله خلق للعباد قدرة على أفعالهم الاختيارية تقارنها ولا تؤثر فيها، وأن المؤثر هو الله وحده، والقدرة توجَد الأفعال الاختيارية عندها لا بها، كالنار بالنسبة للإحراق، والله الموفق.

[براهين صفات المعاني]

(وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ اتِّصَافِهِ تَعَالَى بِالْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ وَالْعِلْمِ وَالْحَيَاةِ فَلِأَنَّهُ لَو انْتَفَى شَيْءٌ مِنْهَا لَمَا وُجِدَ شَيْءٌ مِن الحوَادِثِ).

قد تقدم أن تأثير قدرة الله تعالى متوقف عقلًا على إرادته تعالى ذلك الأثر، وأن الإرادة يتوقف تأثيرها على العلم، لأنها القصد إلى تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه، والقصد مشروط بالعلم، والاتصاف بالقدرة والإرادة والعلم متوقف على الاتصاف بالحياة لأنها شرط فيها، ووجود المشروط بدون شرطه محال، فإذَن وجود حادث -أي حادث كان- متوقفٌ على اتصاف محدِثه بهذه الصفات؛ إذ لو انتفى شيء منها لما وجد شيءٌ من الحوادث، وهو خلاف الحس والعيان، لأنه لو انتفت القدرة لزم العجز فلا يتأتى معه تأثير، ولو انتفت الإرادة لانتفت القدرة، ولو انتفى العلم لانتفيا، ولو انتفت الحياة لانتفى الجميع لما تقدم من التوقف.

(وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ السَّمْعِ لَهُ تَعَالَى وَالْبَصَرِ وَالْكَلَامِ، فَالْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ، وَأَيضًا لَو لَمْ يَتَّصِف بِهَا لَزِمَ أَنْ يَتَّصِفَ بِأَضْدَادِهَا وَهِيَ نَقَائِصُ، وَالنَّقْصُ عَلَيهِ تَعَالَى مُحَالٌ).

المراد بـ«الكتاب»: القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ (طه: ٤٦) ونحو ذلك، وقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ (النساء: ١٦٤)، وقوله تعالى: ﴿إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِى وَبِكَلَٰمِى﴾ (الأعراف: ١٤٤). و«السنة»: فمنها أحاديث رسول الله ﷺ. و«الإجماع»: اتفاق العلماء على أن الله سميع بصير متكلم، وأيضًا لو لم يكن سميعًا بصيرًا متكلمًا لكان أصم أعمى أبكم وذلك

نقص، والنقص عليه تعالى محال لاحتياجه إلى من يكمله، وذلك يستلزم حدوثه وهو محال.

[برهان جواز فعل الممكنات أو تركه]

(وَأَمَّا بُرْهَانُ كُونِ فِعْلِ المكِنَاتِ أَو تَرْكِهَا جَائِزًا في حَقِّهِ تَعَالَى فلأنه لو وَجَبَ عَلَيهِ تَعَالَى شَيءٌ مِنْهَا عَقلًا أو اسْتَحَالَ عَقْلًا لَانْقَلَبَ المْمْكِنُ وَاجِبًا أَو مُسْتَحِيلًا، وَذَلِكَ لَا يُعْقَلُ).

«الممكن»: هو الجائز في اصطلاح المتكلمين، وهو ما يصح في العقل وجوده وعدمه ولا أرجحية لأحدهما على الآخر؛ فلو وجب عليه شيء من الممكنات كالثواب مثلًا عقلًا، أو استحال في حقه كالكفر والمعاصي عقلًا، لانقلب الممكن واجبًا لا يُتصور في العقل عدمه، أو مستحيلًا لا يتصور في العقل وجوده، وذلك محال لأنه قلب للحقائق.

[النبوات]

(وَأَمَّا الرُّسُلُ عَلَيهِم الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَيَجِبُ في حَقِّهِم الصِّدْقُ وَالْأَمَانَةُ وَتَبْلِيغُ ما أُمِرُوا بتَبْلِيغِهِ لِلْخَلْقِ).

هذا هو النوع الثاني مما يجب على المكلف معرفته، وهو ما يتعلق بالرسل عليهم الصلاة والسلام، وهو ما يجب في حقهم وما يستحيل وما يجوز.

فيجب في حقهم ثلاث صفات وهي: الصدق: أي كون جميع ما بلغوه عن الله موافقًا لما في نفس الأمر. والأمانة: وهو كونهم لا تصدر عنهم مخالفة سواء كانت محرمة أو مكروهة. والتبليغ: وهو أنهم وصّلوا للخلق جميع ما أمرهم الله بإيصاله إليهم ولم يكتموا منه حرفًا.

(وَيَسْتَحِيلُ في حَقِّهِم عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَضْدَادُ هَذِهِ الصِّفَاتِ، وَهِيَ الْكَذِبُ، وَالخيانَةُ بِفِعْلِ شَيءٍ مِمَّا نُهُوا عَنْهُ نَهْيَ تَحْرِيمٍ أَو كَرَاهَةٍ، أَو كِتْمَانُ شَيءٍ مِمَّا أُمِرُوا بِتَبْلِيغِهِ لِلْخَلْقِ).

هذا هو القسم الثاني من الأقسام الثلاثة التي يجب على المكلف معرفتها في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يستحيل في حقهم، وهو ثلاث صفات أضداد الثلاثة الواجبة،

وهي: الكذب: وهو عدم مطابقة الخبر لما في نفس الأمر، وهو ضد الصدق. والخيانة: ضد الأمانة. والكتمان: ضد التبليغ.

(وَيَجُوزُ فِي حَقِّهِم عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَا هُوَ مِنَ الأَعْرَاضِ البَشَرِيَّةِ الَّتِي لَا تُؤَدِّي إِلَى نَقْصٍ فِي مَرَاتِبِهِم العَلِيَّةِ كَالمَرَضِ وَنَحْوِهِ).

هذا هو القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المطلوب معرفتها في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يجوز في حقهم، فاحترزَ بـ«الأعراض» عن صفات الألوهية فلا تجوز على الرسل[1]، لأن الحادث لا يتصف بالقديم خلافًا للنصارى -قبَّحهم الله تعالى- في قولهم بالاتحاد.

وقوله: «البشرية» احتراز عن صفات الملائكة[2]، فإنها لا تجوز عليهم. وقوله «التي لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم العلية» احتراز عما نهى عنه كالكذب والكفر ونحو ذلك.

وقوله: «في مراتبهم -أي منازلهم- العلية» مثَّل ذلك بالأمراض ونحوها، ونحو المرض: النكاح والأكل والشرب.

[برهان صدق الرسل]

(وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ صِدْقِهِم عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَلِأَنَّهُم لَو لَمْ يَصْدُقُوا لَلَزِمَ الكَذِبُ فِي خَبَرِهِ تَعَالَى لِتَصْدِيقِهِ تَعَالَى لَهُمْ بِالمُعْجِزَةِ النَّازِلَةِ مَنْزِلَةَ قَولِهِ: صَدَقَ عَبْدِي فِي كُلِّ مَا يُبَلِّغُ عَنِّي).

هذا هو الدليل على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام في دعواهم الرسالة وفيما يبلغونه بعد ذلك إلى الخلق.

وحاصل هذا البرهان: أن المعجزات التي خلقها الله تعالى على أيدي الرسل -وهي أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة- تتنزل من مولانا جل وعز منزلة قوله

---

(١) أي لا تجوز صفات الألوهية للرسل، فعدى فعل «يجوز» بعلى، وهي أظهر في النقائص، والتعدية باللام أفضل في الكمالات.

(٢) فسرها المحشي بعدم الذكورة والأنوثة، وكوجوب عدم الأكل والشرب.

تعالى: صدق عبدي في كل ما يبلغ عني[1]، فلو جاز الكذب في حق الرسل لجاز الكذب في حق مولانا جل وعز، لأن تصديق الكاذب كذب، والكذب على الله تعالى محال لأنه زيادة ونقص، ويتعالى الله عن النقائص.

وقوله: في حد المعجزة «أمر» يتناول: الفعل؛ كنبع الماء مثلًا من بين الأصابع، وعدم الفعل؛ كعدم إحراق النار مثلًا لإبراهيم عليه الصلاة والسلام. واحترز بـ«الخارق» من المعتاد؛ فإنه يستوى في الصادق والكاذب. ومن المعتاد: السحر ونحوه.

واحترز بقوله «مقرون بالتحدي» مما لم يقارنه تحدٍّ كالإرهاص وهو ما يتقدم بعثة الأنبياء وكرامات الأولياء، فإنهم لم يتحدوا بها على أحد؛ أي لم يدعوها دليلًا على صدقهم. واحترز بقوله «مع عدم المعارضة» من أن يقول: «آية صدقي كذا..» فيعارضه من يكذبه بمثل ذلك.

[برهان الأمانة والتبليغ]

(وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ الْأَمَانَةِ لَهُم عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَلِأَنَّهُم لَو خَانُوا بِفِعْلٍ مُحَرَّمٍ أَو مَكْرُوهٍ لَانقَلَبَ المحرَّمُ أَو المكْرُوهُ طَاعَةً في حَقِّهِم عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لِأَنَّ اللهَ تَعَالَى قَدْ أَمَرَنَا بِالاقْتِدَاءِ بِهِم في أَقْوَالِهِم وَأَفْعَالِهِم وَلَا يَأْمُرُ اللهُ بِفِعْلٍ مُحَرَّمٍ وَلَا مَكْرُوهٍ، وَهَذَا بِعَيْنِهِ هُوَ بُرْهَانُ وُجُوبِ الثَّالِثِ).

أي الدليل على وجوب الأمانة للرسل أنهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لكنا مأمورين بالاقتداء بهم فيه، وكوننا مأمورين بالمحرمات أو المكروهات لا يصح شرعًا لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ (الأعراف: ٢٨)، فيكون فعلهم كذلك لا يقع. وأما كوننا مأمورين

---

(١) أي كأن الله تعالى يقول: صدق عبدي في كل ما يبلغ عني، وليس المقصود أن هذا القول آية أو حديث قدسي كما ظن بعض جامعي الكتب على الحاسوب ممن يسمون محققين دون فهم أو تدبر في العبارة، فخرجوا العبارة على أنها حديث لم يجدوه فيما لديهم من المصادر!!

بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم سوى ما ثبت اختصاصهم به فدليله كتاب الله تعالى؛ قال تعالى في حق نبينا محمد ﷺ: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ (آل عمران: ٣١)، وقال تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٨)، وقال تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ﴾ (الأعراف: ١٥٦ – ١٥٧) إلى غير ذلك.

فقد[1] علم من دين الصحابة ضرورة اتباعه ﷺ دون توقف على عصمته من جميع المعاصي والمكروهات، وأن أفعالهم عليهم الصلاة والسلام دائرة بين الواجب والمندوب والمباح. وهذا بحسب النظر إلى الفعل من حيث ذاته، وأما بالنظر إليه من حيث عوارضه فالحق أن أفعالهم دائرة بين الواجب والمندوب، لأن المباح لا يقع منهم إلا على وجه يكون قربة، وأقل ذلك أن يقصدوا به التشريع للغير، وذلك من باب التعليم، وناهيك به منزلة.

وقوله: «وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث» أراد بـ«الثالث»: التبليغ؛ وذلك لأنهم لو لم يُبَلِّغُوا لكتموا، ولو كتموا لكنا مأمورين بالاقتداء بهم في الكتمان، والكتمان محرم ملعون فاعله، والله تعالى لا يأمر بمحرم ولا مكروه، فلا يقع منهم، وهذا معنى قوله «وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث».

[برهان جواز الأعراض البشرية عليهم]

(وَأَمَّا دَلِيلُ جَوَازِ الْأَعْرَاضِ الْبَشَرِيَّةِ عَلَيهِم فَمُشَاهَدَةُ وقُوعِهَا بِهِم، إِمَّا لِتَعْظِيمِ أُجُورِهِم، أَو لِلتَّشْرِيعِ أَو لِلتَّسَلِّي عَنِ الدُّنْيَا، أَو لِلتَّنْبِيهِ لِخِسَّةِ قَدْرِهَا عِنْدَ الله تَعَالَى وَعَدَمِ رِضَاهُ تَعَالَى بها دَارَ جَزَاءٍ لِأَنبِيَائِهِ وَأَولِيَائِهِ بِاعْتِبَارِ أَحْوَالِهِم فِيهَا عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ).

---

(١) قال المحشي: وكان الأولى عدم التفريع لأن هذا دليل ثان معطوف على قوله: (كِتَابُ الله تَعَالَى)، كأنه قال: كتاب الله تعالى وفعل الصحابة.

يعني أن دليل جواز الأعراض البشرية على الرسل عليهم الصلاة والسلام مشاهدة وقوعها بهم لمن عاصرهم، وبلوغ ذلك بالتواتر لغيره، وليس بعد العيان بيان، لأنهم عليهم الصلاة والسلام مَرِضُوا وأكلوا وشربوا وتزوجوا. ثم بيَّنَ فوائد وقوع الأعراض البشرية بهم، فمن ذلك تعظيم أجرهم في مرضهم وأذية الخلق لهم، ولهذا قال ﷺ: «أشدكم بلاء الأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل»[1]، وذلك بعدل الله واختياره، وإلا فهو قادر على إيصال ذلك إليهم دون واسطة.

ومن الفوائد تشريع الأحكام، كما عرفنا أحكام السهو في الصلاة من سهو نبينا ومولانا محمد ﷺ، وكيف تُؤدَّى الصلاةُ في المرض والخوف من فعله ﷺ عند ذلك. ولا يقال: «إن ذلك يحصل بقوله ﷺ»، لأنه يقال في الجواب: «لو بينه ﷺ بالقول لكان الذي نزل به السهو أو المرض يتكلف خلاف ذلك، لأنه يقول: لو بينه ﷺ في المرض فصلى جالسًا ونحو هذا...»[2]، وهذا ما ظهر للمؤلف.

ومن فوائدها أيضًا: التسلي عن الدنيا؛ أي التصبر ووجود اللذة والراحة عند فقدها.

---

(١) طرف حديث رواه الترمذي (٢٣٩٨) وقال: «حسن صحيح». وابن ماجه (٤٠٢٣)، وابن حبان (٢٩٠١)، والحاكم (١٢١)، والطيالسي (٢١٥)، وأحمد (١٤٨١)، وعبد بن حميد (١٤٦)، والدارمي (٢٧٨٣)، كلهم من غير لفظ: «ثم الأولياء». وهذه الأخيرة أوردها حجة الإسلام في «الإحياء» كما قال الحافظ العجلوني في «كشف الخفا» (١/ ١٣٠).

(٢) قال المحشي سيدي عبد الله الشرقاوي رحمه الله: وحاصل الجواب: أن دلالة الفعل أقوى من دلالة القول، لأنه قد يعتقد المكلف في القول الترخيصَ فيخالفه ويرتكب المشقة؛ كأن يعيد الصلاة في السهو، ويصلي قائمًا في المرض. فقوله: (يَتَكَلَّفُ خِلَافَ ذَلِكَ) أي بأن يعيد الساهي صلاته من أولها ولا يقتصر على السجود، ويصلي المريض قائمًا وإن حصل له المرض الشديد، بخلاف ما إذا فعل ذلك ﷺ فإنه لا يعدل أحد عن فعله ﷺ بعد رؤيته أو ثبوته بما ثبت به، إذ لا يفعل ﷺ لنفسه إلا الأفضل.

ومن فوائدها: التنبه لخسة قَدْرِ الدنيا عند الله بما يراه العاقل من مقاساة هؤلاء السادة الكرام خيرة الله تعالى من خلقه لشدائدها، وإعراضهم عنها وعن زخرفها الذي غرَّ كثيرًا من الحمقى إعراضَ العقلاء عن الجيفة والنجاسة، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «الدنيا جيفة قذرة»[1] ولم يأخذوا عليهم الصلاة والسلام منها إلا شبه زاد المسافر المستعجل، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل»[2]، وقال ﷺ: «لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها جرعة ماء»[3].

فإذا نظر العاقل في أحوال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في الدنيا علم أنها لا قدر لها عند الله؛ إذ لو كان لها قدر عنده لما حمى منها أنبياءه ورسله وخاصة خلقه وأشرافهم وبسطها على الكفار والفجار، ولو كانت دار جزاء لجعلهم فيها لأنهم أكثر الخلق عبادة وأشدهم طاعة.

هذا آخر ما يجب على المكلف معرفته.

وما بعده زيادة خير وعلم كمل الشيخ به الفائدة، وأَبَانَ به فضل هذه الكلمة المشرفة

---

(١) لم أجده بلفظه؛ لكن روى الديلمي (٩٥٤١): «أوحى الله إلى داود: يا داود، مَثَلُ الدنيا كمثل جيفة....» الحديث. وروى أبو نعيم (٨/ ٢٣٨) موقوفًا عن سيدنا علي كرَّم الله وجهه: «الدنيا جيفة فمن أرادها فليصبر على مخالطة الكلاب»

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح رقم ٦٠٥٣). وأخرجه أيضًا: ابن حبان في صحيحه، رقم ٦٩٨)، والبيهقي في السنن، رقم ٦٣٠٤).

(٣) أخرجه ابن ماجه (٢/ ١٣٧٦، رقم ٤١١٠)، قال البوصيري (٤/ ٢١٣): إسناد ضعيف. والدارقطني فى الأفراد كما في أطراف ابن طاهر (٣/ ٩٥، رقم ٢١٣٤)، والطبراني (٦/ ١٥٧، رقم ٥٨٤٠)، والحاكم (٤/ ٣٤١، رقم ٧٨٤٧)، وقال: صحيح الإسناد. قال الذهبي: زكريا بن منظور ضعفوه. وأخرجه أيضًا: البيهقي في شعب الإيمان (٧/ ٣٢٥ رقم ١٠٤٦٥).

التي هي كلمة التوحيد، فقال:

[شمول الكلمة الطيبة لجميع معاني التوحيد]

(وَيَجْمَعُ مَعَانِي هَذِهِ الْعَقَائِدِ كُلِّهَا قَوْلُ «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ»، إِذْ مَعْنَى الْأُلُوهِيَّةِ اسْتِغْنَاءُ الْإِلَهِ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ، وَافْتِقَارُ كُلِّ مَا سِوَاهُ إِلَيْهِ، فَمَعْنَى «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ»: لا مستغنيَ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ وَمُفْتَقِرًا إِلَيْهِ كُلُّ مَا عَدَاهُ إلا الله تعالى).

أي معنى هذه العقائد يندرج تحت معنى «لا إله إلا الله». وبيَّن ذلك بتفسير معنى الألوهية غير مركب[1]، وأن معناها استغناء الإله عن كل ما سواه، وافتقار كل ما سواه إليه. ثم بين معناها مركبًا بقوله: «فمعنى لا إله إلا الله.. إلى آخرها» وهو كلام ظاهر.

(وَأَمَّا اسْتِغْنَاؤُهُ جَلَّ وَعَزَّ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ فَهُوَ يُوجِبُ لَهُ تَعَالَى الْوُجُودَ وَالْقِدَمَ وَالْبَقَاءَ، وَمُخَالَفَتَهُ لِلْحَوَادِثِ والْقِيَامَ بِنَفْسِهِ وَالتَّنَزُّهَ عَنِ النَّقَائِصِ، وَيَدْخُلُ فِي ذَلِكَ وُجُوبُ السَّمْعِ لَهُ تَعَالَى وَالْبَصَرِ وَالْكَلَامِ، إِذْ لَو لَمْ تَجِبْ لَهُ هَذِهِ الصِّفَاتُ لَكَانَ مُحْتَاجًا إِلَى الْمُحْدِثِ أَو المَحَلِّ أَو مَنْ يَدْفَعُ عَنْهُ النَّقَائِصَ).

لما ذكَرَ أن معنى الألوهية التي انفرد بها مولانا جل وعلا تشتمل على معنيين، أحدهما: استغناؤه جل وعز عن كل ما سواه. والثاني: افتقارُ كُلِّ ما سواه إليه جل وعز أخذ يذكر ما يندرج من عقائد الإيمان تحت المعنى الأول، ثم يذكر ما يندرج تحت المعنى الثاني، فذكر أنه يندرج تحت الأول الوجود، وما ذكر معه. وقوله: «ويدخل في ذلك -أي في «تنزهه تعالى عن النقائص»- وجوبُ ما ذكر من الصفات» يعني ولوازمها؛ وهو كونه تعالى سميعًا بصيرًا متكلمًا. ثم بيَّنَ وجهَ استلزام استغنائه جل وعز عن كل ما سواه بقوله «إذ لو تجب له هذه الصفات لكان محتاجًا» أي لو لم تجب له هذه الصفات لم يكن مستغنيًا عن كل ما سواه، لثبوت

---

(١) قال العلامة الشرقاوي: أي مفردًا على حدته، غير مضموم للذات حالة كونهما مدلوليَ لفظ واحدٍ.

حاجته لو انتفت واحدة مما ذكر من الصفات.

ثم نوَّعَ الحاجة بأنها تارة تكون إلى المحدِث وهذا استدلال على وجوب الوجود والقدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث وأحد جزئي تفسير القيام بالنفس وهو الغنى عن المخصِص، وتارة تكون إلى المحل وهذا استدلال على وجوب الجزء الآخر وهو الغنى عن المحل، وتارة تكون إلى من يدفع عنه النقائص وهذا استدلال على وجوب تنزهه تعالى عنها، فهو من «اللف والنشر» المرتب؛ فقد اندرج في استغنائه جل وعز عن كل ما سواه إحدى عشرة صفة من العشرين الواجبة، واحدة «نفسية» وهي الوجود، وأربعة سلبية وهي التي بعدها، وثلاثةٌ «معاني» وهي السمع والبصر والكلام، وثلاثةٌ «معنوية» وهي كونه سميعًا بصيرًا متكلمًا.

(وَيُؤْخَذُ مِنْهُ تَنَزُّهُهُ تَعَالَى عَنِ الْأَغْرَاضِ فِي أَفْعَالِهِ وَأَحْكَامِهِ وَإِلَّا لَزِمَ افْتِقَارُهُ تَعَالَى إِلَى مَا يُحَصِّلُ بِهِ غَرَضَهُ، كَيفَ وَهُوَ جَلَّ وَعَزَّ الْغَنِيُّ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ).

هذا مما يندرج تحت مخالفته تعالى للحوادث الذي استلزمه استغناؤه جل وعز عن كل ما سواه؛ وهو أنه لا غرض له في فعل من الأفعال ولا حكم من الأحكام الخمسة وهي: الإيجاب والندب والتحريم والكراهة والإباحة. والغرض الذي تنزه الله تعالى عنه عبارة عن وجود باعث يبعثه تعالى على إيجاد فعل من الأفعال أو على حكم من الأحكام الشرعية من مراعاة مصلحة تعود عليه أو على خلقه، وكلا الأمرين محال في حقه تعالى.

أما عودها عليه فإليه أشار بهذا الكلام، وهو أنه لو لم يتنزه الله عن الأغراض في أفعاله وأحكامه لزم افتقاره تعالى إلى ما يُحَصِّلُ غرضَه، فلا يكون مستغنيًا عن كل ما سواه تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. ومعناه: أنه لو كان له غرض في الفعل أو الحكم يعود عليه لزم احتياجه إلى أن يتكمَّل بمخلوق.

(وَكَذَا يُؤْخَذُ مِنْهُ أَيضًا أَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَيهِ فِعْلُ شَيْءٍ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ وَلا تَرْكُهُ، إِذْ لَو وَجَبَ عَلَيهِ تَعَالَى شَيْءٌ مِنْهَا عَقْلًا كَالثَّوَابِ مَثَلًا لَكَانَ جَلَّ وَعَزَّ مُفْتَقِرًا إِلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ لِيَتَكَمَّلَ بِهِ، إِذْ لَا يَجِبُ فِي حَقِّهِ تَعَالَى إِلَّا مَا هُوَ كَمَالٌ لَهُ، كَيفَ وَهُوَ جَلَّ وَعَلَا الْغَنِيُّ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ).

هذا هو القسم الثاني من قسمَي الغرض، وهو الذي يعود على خلقه، وأوضح تنزهه تعالى عن الغرض بقوله «إذ لو وجب عليه شيء منها عقلًا... إلخ»، أي لو لم يتنزه عن الأغراض، بل لو كان يجب تعالى فعل شيء من الممكنات أو تركه لزم احتياجه إلى من يدفع عنه النقص، وهو تلك المصلحة فيتكمل بها، وهو محال في حقه تعالى. وهذا هو القسم الثالث في العقيدة وهو ما يجوز في حقه تعالى.

(وَأَمَّا افْتِقَارُ كُلِّ مَا سِوَاهُ إِلَيهِ جَلَّ وَعَلَا فَهُوَ يُوجِبُ لَهُ تَعَالَى الْحَيَاةَ، وَعُمُومَ الْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ وَالْعِلْمِ، إِذْ لَو انْتَفَى شَيءٌ مِنْهَا لَمَا أَمْكَنَ أَنْ يُوجَدَ شَيءٌ مِنَ الْحَوَادِثِ، فَلَا يَفْتَقِرُ إِلَيهِ شَيءٌ، كَيفَ وَهُوَ الَّذِي يَفْتَقِرُ إِلَيهِ كُلُّ مَا سِوَاهُ).

هذا شروع منه فيما يندرج تحت القسم الثاني الذي يتضمنه معنى الألوهية، ولا شك أن وجوب افتقار كل ما سواه إليه جل وعز يستلزم قدرته وما ذكر معها؛ إذ لو انتفى شيء منها لم يتأت له إيجاد ولا إعدام كما تقدم، فلا يفتقر إليه شيء. ويجب أن تكون قدرته وإرادته وعلمه عامةَ التعلق بما تتعلق به، وإلا لزم أن لا يفتقر إليه كُلُّ ما سواه، بل بعضه، وهو بعض ما تعلقت به القدرة والإرادة. واندرج هنا من صفات المعاني أربعة: القدرة والإرادة والعلم والحياة، ومن المعنوية أربعة: وهي كونه قادرًا ومريدًا وعالمًا وحيًا، فتلك ثمان.

(وَيُوجَبُ لَهُ أَيضًا الْوِحْدَانِيَّةُ، إِذْ لَو كَانَ مَعَهُ ثَانٍ فِي الْأُلُوهِيَّةِ لَمَا افْتَقَرَ إِلَيهِ شَيءٌ، لِلُزُومِ عَجْزِهِمَا حِينَئِذٍ، كَيفَ وَهُوَ الَّذِي يَفْتَقِرُ إِلَيهِ كُلُّ مَا سِوَاهُ).

قد تقدم في برهان الوحدانية أن وجود إله ثان يستلزم عجزهما معًا اتفاقًا أو اختلافًا، والعاجز لا يتأتى أن يوجِدَ شيئًا فلا يفتقر إليه شيء. وهذا تمام العشرين صفة التي تجب من الواجبات في حقه تعالى، فقد دخل في استغنائه جل وعز عن كل ما سواه إحدى عشرة صفة من الواجبات في حقه تعالى واستلزم ذلك استحالة أضدادها عليه، فدخل فيه أيضًا مثل عددها من المستحيلات، ودخل فيه الجائز في حقه تعالى، ودخل فيه وجوب افتقار كل ما

سواه إليه التسعة الباقية مما يجب في حق الله جل وعز، واستلزم ذلك استحالة أضدادها عليه، فقد كمل الواجب والمستحيل والجائز.

(وَيُؤْخَذُ مِنْهُ أَيضًا حُدُوثُ الْعَالَمِ بِأَسْرِهِ، إِذْ لَو كَانَ شَيءٌ مِنْهُ قَدِيمًا لَكَانَ ذَلِكَ الشَّيءُ مُسْتَغْنِيًا عَنْهُ تَعَالَى، كَيفَ وَهُوَ الَّذي يَجِبُ أَنْ يَفْتَقِرَ إِلَيْهُ كُلُّ مَا سِوَاهُ).

وقد عرفت بالبرهان فيما سبق أن ما ثبت قدمه استحال عدمه، فلو كان شيء من العالم قديمًا لكان واجبَ الوجود، لا يقبلُ العدم، وإذا كان لا يقبل العدم لا سابقًا ولا لاحقًا لم يفتقر إلى المخصِّص، كيف وكلُّ ما سواه مفتقِرٌ إليه كُلَّ الافتقار، فوجب الحدوث لكل ما سواه جل وعز. وقوله «بأسره» بفتح الهمزة معناه: بأجمعه.

(وَيُؤْخَذُ مِنْهُ أَيضًا أَنْ لَا تَأْثِيرَ لِشَيءٍ مِن الْكَائِنَاتِ في أَثَرٍ مَا، وَإِلَّا لَزِمَ أَنْ يَسْتَغْنِيَ ذَلِكَ الْأَثَرُ عَن مَولَانَا جَلَّ وَعَزَّ، كَيفَ وَهُوَ الَّذِي يَفْتَقِرُ إِلَيهِ كُلُّ مَا سِوَاهُ عُمُومًا وَعَلَى كُلِّ حَالٍ؟! هَذَا إِنْ قَدَّرتَ أَنَّ شَيئًا مِن الْكَائِنَاتِ يُؤَثِّرُ بِطَبْعِهِ، وَأَمَّا إِنْ قَدَّرْتَهُ مُؤَثِّرًا بِقُوَّةٍ جَعَلَهَا اللهُ تَعَالَى فِيهِ كَمَا يَزْعُمُهُ كَثِيرٌ مِن الْجَهَلَةِ فَذَلِكَ مُحَالٌ أَيضًا، لِأَنَّهُ يَصِيرُ حِينَئِذٍ مَولَانَا جَلَّ وَعَزَّ مُفْتَقِرًا في إِيجَادِ بَعْضِ الْأَفْعَالِ إِلَى وَاسِطَةٍ وَذَلِكَ بَاطِلٌ لِمَا عَرفْتَ مِن وُجُوبِ اسْتِغْنَائِهِ جَلَّ وَعَزَّ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ).

لا شك أنه لو خرجَ عن قدرته تعالى ممكنٌ مَا، لَمْ يكن ذلك الممكن مُفتقرًا إليه تعالى غايةَ الافتقار، بل إنما يفتقر إلى من أوجده، كيف وكل ما سواه مُفتقِرٌ إليه تعالى غاية الافتقار؟! وبهذا يبطل مذهب القدرية القائلين بتأثير القدرة الحادثة في الأفعال الاختيارية مباشرة أو تولدًا[1]، ويبطل مذهب الفلاسفة القائلين بتأثير الأفلاك والعلل، ويبطل مذهب الطبائعيين

(١) قال القطب الدردير في حاشيته على الهدهدي: التولد عندهم هو الفعل لا في محل القدرة بأن يوجب الفعل لفاعله فعلًا آخر، فالفعل الموجِب هو الفعل مباشرة، والفعل الآخر هو التولد، كرمية الحجر وصدمة السيف ونحو ذلك مما ينشأ عن حركة اليد مثلا، فحركة اليد فعل مباشرة، والرمي تولد، مخطوط بجامعة الملك سعود، رقم ٣٧٢٩، لوحة ٣٦.

القائلين بتأثير الطبائع والأمزجة وغيرهما، ككون الطعام يشبع والماء يروي والنار تحرق ونحو ذلك، وهم في اعتقادهم التأثيرَ لتلك الأمور مختلفون، فمنهم من يعتقد أن «تلك الأشياء تؤثر فيما قارنها» بطبعها فلا خلاف في كفره، ومنهم من يعتقد أنها تؤثر بقوة جعلها الله تعالى فيها، ولو نزعها لم تؤثر. وقد تبع الفيلسوفي على هذا[1] كثيرٌ من عامة المؤمنين، وإليه أشار بقوله: «كما يزعمه كثير من الجهلة»، ولا خلاف في بدعته، وقد اختلف في كفره.

والمؤمن المحقق الإيمان لا يعتقد لها تأثيرًا أصلًا، وما قارنها يصح تخلفه عنها؛ فقد تكون النار ولا يوجد الإحراق كنار إبراهيم، والسكينُ ولا يوجد القطع كقصته مع ولده إسماعيل. فقد تبين لك أن قول من قال تؤثر بطبعها فيما قارنها، يبطُلُ بافتقار كل ما سواه إليه، لأنها لو كانت تؤثر بطبعها فيما قارنها لزم أن يفتقر ذلك المقارن إليها ويستغنى عن الله، وذلك محال، لوجوب افتقار كل ما سواه إليه.

وأما من قال: «إنها تؤثر بقوة جعلها الله فيها» فيبطله قوله «باستغنائه جل وعز عن كل ما سواه»، لأنه لو كان الأمر كما زعم لزم أن يكون الله تعالى لا يقدر على فعل شيء من الممكنات إلا بواسطة، وهي القوة التي تُخلَق في النار ونحوها من الأسباب العادية، فيكون مفتقرًا إليها.

وقوله: «عمومًا» الذي يظهر فيه أن الشيخ لم يتعرض له في الشرح، أي سواء كان مما يقارنه سبب عادي كالشِبَع والرِّي، أو لا يقارنه سبب عادي كخلق السموات والأرض، والذي يظهر أيضًا في قوله «وعلى كل حال» أنه أراد حالة وجوده وحالة عدمه ولا يقال: إن الممكن يستغنى عن المؤثر إذا وجد لأن منشأ احتياجه للمؤثر على المذهب المختار كونه ممكنًا، وهذا الوصف لا ينفك عنه مطلقًا، فهو يحتاج على كل حال، والله أعلم.

(فَقَدْ بَانَ لَكَ تَضَمُّنُ قَولِ «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ» لِلْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ الَّتِي يَجِبُ عَلَى المكَلَّفِ مَعرِفَتُهَا فِي حَقِّ مَولَانَا جَلَّ وَعَزَّ، وَهِيَ مَا يَجِبُ فِي حَقِّهِ تَعَالَى وَمَا يَسْتَحِيلُ وَمَا يَجُوزُ).

---

(١) أي على القول بالقوة المودعة.

لا خَفَاء في صدق ما ذكره، وتتبع كلامه بالاستقراء يشهد له، وليس الخبر كالعيان، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا عند شرح قوله «ويوجب له تعالى الوحدانية» فانظره هناك.

(وَأَمَّا قَوْلُنَا «مُحَمَّدٌ رَسُولُ الله» فَيَدْخُلُ فِيهِ الْإِيمَانُ بِسَائِرِ الْأَنبِيَاءِ وَالْمَلَائِكَةِ عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ وَالْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْيَومِ الْآخِرِ لِأَنَّهُ عَلَيهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ جَاءَ بِتَصْدِيقِ جَمِيعِ ذَلِكَ كُلِّهِ).

لاشك أن تصديق سيدنا ومولانا محمد ﷺ في أنه رسول الله بما دلت عليه معجزاته التي لا تحصى يستلزم التصديق بكل ما جاء به، ومن جملة جاء به ما ذكره الشيخ وكذا غيره مما لا ينحصر كإحياء هذه الأبدان بأعيانها، والحوض والشفاعة والصراط والميزان، ونحو ذلك مما هو مسطر في كتب أهل السنة.

(وَيُؤخَذُ مِنْهُ أَيضًا وُجُوبُ صِدْقِ الرُّسُلِ عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَاسْتِحَالَةُ الْكَذِبِ عَلَيهِم وَإِلَّا لَمْ يَكُونُوا رُسُلًا أُمَنَاءَ لِمَولَانَا جَلَّ وَعَزَّ الْعَالِمِ بِالخفيَّاتِ، وَاسْتِحَالَةُ فِعْلِ الْمَنْهِيَّاتِ كُلِّهَا، لِأَنَّهُم أُرْسِلُوا لِيُعَلِّمُوا الخلقَ بِأَقْوَالِهِم وَأَفْعَالِهِم وَسُكُوتِهِم، فَيَلْزَمُ أَنْ لَا يَكُونَ فِي جَمِيعِهَا مُخَالَفَةٌ لِأَمْرِ مَولَانَا جَلَّ وَعَزَّ الَّذِي اخْتَارَهُم عَلَى جَمِيعِ الخلقِ وَآمَنَهُمْ عَلَى سِرِّ وَحْيِهِ).

لا شك أن إضافة «الرسول» إلى «الله» عز وجل تقتضي أنه جل وعز اختاره للرسالة كما اختار إخوانه المرسلين لذلك، وقد علمت أنَّ عِلمَه محيطٌ بما لا نهاية له، والجهل وما في معناه مستحيل عليه تعالى، فيلزم أن تصديقه تعالى لهم مطابِقٌ لما في علمه تعالى منهم من الصدق والأمانة، فيستحيلُ أن يكونوا في نفس الأمر على خلاف ما عَلِمَ اللهُ تعالى منهم. وقد أمر الله تعالى بالاقتداء بهم عليهم الصلاة والسلام، أي بأقوالهم وأفعالهم، فيلزم أن يكون جميعُها على وَفْق ما يرضاه مولانا جل وعز، وهو المطلوب؛ فلا تقع منهم مخالفة أصلًا.

وقد زاد الشيخ هنا «السكوت»، ومعناه: أن الرسول ﷺ إذا فعل أحد من الناس فعلًا، وعلِمَه وسكت عنه ولم ينكر على الفاعل فيستدل بسكوته على أنه جائز لنا أن نفعله، إن كان من جنس العبادة فمطلوب، وإن كان من جنس العادة فمباح.

(وَيُؤْخَذُ مِنْهُ جَوازُ الْأَعْراضِ الْبَشَرِيَّةِ عليهم -عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- إِذْ ذَاكَ لَا يَقْدَحُ فِي رِسَالَتِهِم وَعُلُوِّ مَنْزِلَتِهِم عِنْدَ الله تَعَالَى، بَلْ ذَلِكَ مِمَّا يَزِيدُ فِيهَا. فَقَدْ بَانَ لَكَ تَضَمُّنُ كَلِمَتَي الشَّهَادَةِ مَعَ قِلَّةِ حُرُوفِهَا لِجَمِيعِ مَا يَجِبُ عَلَى المكَلَّفِ مَعْرِفَتُهُ مِنْ عَقَائِدِ الْإِيمَانِ فِي حَقِّهِ تَعَالَى وَفِي حَقِّ الرُّسُلِ عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ).

لا شك أن عَجُزَ الكَلِمَة المشرفة إنما أثبت لمولانا وسيدنا محمد ﷺ الرسالة، وفي معناه كما تقدم إثبات الرسالة لإخوانه المرسلين، فلا يمتنع في حقهم عليهم الصلاة والسلام إلا ما يقدح في رتبة الرسالة، ولا خفاء أن تلك الأعراض البشرية من الأمراض ونحوها لا تخل بشيء من مراتب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، بل هي مما تزيد فيها باعتبار تعظيم أجرهم من جهة ما يقارنها من طاعة الصبر وغيره. وقوله: «فقد اتضح» إلى آخره، ظاهر وشواهده معه.

وقد صرح الشيخ أيضًا بالصفات الثلاثة الواجبة في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام، ويعلم من الواجبات استحالة أضدادها. والجائز في حق الرسل صرح به أيضًا.

(وَلَعَلَّهَا لاخْتِصَارِهَا مَعَ اشْتِمَالِهَا عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ جَعَلَهَا الشَّرْعُ تَرْجَمَةً عَلَى مَا فِي الْقَلْبِ مِن الإِسْلَامِ وَلَمْ يَقْبَلْ مِنْ أَحَدٍ الإِيمَانَ إِلَّا بِهَا).

أي لعل السر الإلهي في اختيار هذه الكلمة المشرفة في قبول الإيمان بها دون غيرها مما يدل على ثبوت الوحدانية له تعالى والرسالة لرسوله ﷺ أنها اشتملت على أمرين عظيمين: اختصار حروفها، والاشتمال على جميع معاني عقائد التوحيد، وذلك من جملة ما خص به رسول الله ﷺ من الكلم الجوامع التي لا تُحصى معانيها، بل هي بحسب ما يفتح الله تعالى لعبده منها، ولا يصعب حفظها لقلة حروفها. ولم يقبل من أحد الإيمان إلا بها، لأنه إذا نطق بها وفَّى بجميع ما اشترط في الإيمان من العقائد بخلاف غيرها.

(فَعَلَى الْعَاقِلِ أَنْ يُكْثِرَ مِنْ ذِكْرِهَا مُسْتَحْضِرًا لما احْتَوَتْ عَلَيهِ مِن عَقَائِدِ الإِيمَانِ حَتَّى تَمْتَزِجَ مَعَ مَعْنَاهَا بِلَحْمِهِ وَدَمِهِ، فَإِنَّهُ يَرَى لَهَا مِنَ الْأَسْرَارِ وَالْعَجَائِبِ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى مَا لَا يَدْخُلُ

تَحْتَ حَصْرٍ. وَبِالله التَّوفِيقِ، لَا رَبَّ غَيْرُهُ نَسْأَلُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَنْ يَجْعَلَنَا وَأَحِبَّتَنَا عِنْدَ الموتِ نَاطِقِينَ بِكَلِمَتَي الشَّهَادَةِ عَالِمِينَ بِهَا، وَصَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ كُلَّمَا ذَكَرَهُ الذَّاكِرُونَ وَغَفَلَ عَنْ ذِكْرِهِ الْغَافِلُونَ، وَرَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْ أَصْحَابِ رَسُولِ الله أَجْمَعِينَ وَعَنِ التَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَومِ الدِّينِ وَسَلَامٌ عَلَى المرسَلِينَ، وَالحمدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينَ).

فإذا كان قَدْرُ هذه الكلمة المشرفة من أعظم الأمور العظام تعيَّنَ على العاقل الذي يريد الفوز بها لا يكيف من النعيم أن يكثر من ذكر هذه الكلمة المشرفة في كل وقت وعلى كل حال، وأراد بقوله «حتى تمتزج... إلخ» غلبة النطق بها على لسانه؛ فلا يلهج إلا بها، ومعناها على قلبه؛ حتى لا يفتر اللسان عن الذكر ولا القلب عن استحضار معناها.

وقوله «فإنه يرى لها من الأسرار والعجائب إن شاء الله تعالى ما لا يدخل تحت حصر» أراد بـ«الأسرار» والله أعلم: ما يجلى الله به باطنه من المعارف والأوصاف المحمودة، فمنها:

الاتصاف بالزهد، والمراد به: خلو الباطن من الميل إلى الفاني، وفراغ القلب من الثقة بزائل وإن كانت اليد معمورة بمال حلال فعلى سبيل العارِيَّة المحضة، وتصرفه فيه بالإذن الشرعي تصرف الوكالة الخاصة ينتظر العزل عن ذلك التصرف بالموت وغيره مع كل نفس، وذلك ينفي عن النفس التعلق بها لابد له من زواله.

ومنها: التوكل، وهو ثقة القلب بالوكيل الحق بحيث يسكن عن الاضطراب عند تعذر الأسباب ثقة بمسبب الأسباب، ولا يقدح في توكله تلبُّسُ ظاهره بالأسباب إذا كان قلبه فارغًا منها يستوي عنده وجودها وعدمها.

ومنها: الحياء، بتعظيم الله عز وجل بدوام ذكره، وامتثال أمره ونهيه بالإمساك عن الشكوى به[1] إلى العجزة والفقراء غيره. ومنها: الغِنَى، وهو هنا غِنَى القلب بسلامه من فتن

---

(١) قال العلامة الشرقاوي: وقَولُهُ (بِهِ): أي بالله تعالى، و«الباء» زائدة. أو بمعنى «مِنْ» أي (الشَّكْوَى) مِنْهُ تَعَالَى (إِلَى الْعَجَزَة).

الأسباب؛ فلا يعترض على الأحكام بـ«لو» ولا بـ«لعل»؛ لعلمه بمن صدرت منه عز وجل، المنفرد بالخلق والتدبير الملك الوهاب.

ومنها: الفقر، وهو نفض يد القلب من الدنيا حرصًا وإكثارًا، لقطعه بأن حاجته ليست عند شيء منها، وسكوت اللسان عنها بالكلية مدحًا وذمًا. ومنها: الإيثار على نفسه بما لا يذمه الشرع إلى غير ذلك مما ذكره الشيخ ﷺ في الشرح.

وأراد بـ«العجائب» والله أعلم: الكرامات، أي التي هي الأمور الخارقة للعادة، و«التوفيق»: خلق الطاعة، وقيل خلق قدرة الطاعة في العبد.

والله تعالى بمنه وكرمه يوفقنا ويوفق جميع أصحابنا وإخواننا وأحبابنا بفضله لمقتضى أمره ونهيه بجاه أكرم رسله وأشرف خلقه سيدنا ومولانا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه، والحمد لله رب العالمين.

حاشية الشرقاوي

على شرح الهدهدي على العقيدة السنوسية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد في جلال ذاته، المتنزه في نعوت جبروته عن شوائب النقص وسماته، الفعال لما يريد فلا معارض لما قضاه، ولا راد لهباته. والصلاة والسلام على سيدنا محمد، واسطة عقد النبيين والمرسلين، الصادق المبلغ لأمر ربه الأمين، وعلى آله وأصحابه والتابعين، وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فيقول كثير المساوئ، عبد الله بن حجازي، المشهور «بالشرقاوي»: قد طلب مني بعض الإخوان أن أكتب على شرح العلامة الشيخ محمد بن منصور الهدهدي على أم البراهين المسماة «بالصغرى» للعلامة أبي عبد الله محمد ابن الولي الصالح: يوسف السنوسي المالكي المغربي التلمساني، حاشيةً تتضمن توضيح ما كتبه عليه شيخنا علامة الزمان وفريد العصر والأوان، شيخ الإسلام، الشيخ علي العدوي الصعيدي، لقصور فهم غالب الناس عن استطلاع طوالع ذلك لما حوى من التحقيق الذي لم يوجد في غيره، فأجبتهم إلى ذلك، وإن كنت لست أهلًا لما هنالك، وضممت إليه فوائد سمعتها منه حال قراءته لذلك الكتاب، وبعض مسائل مما كتب عليه من حواش وشرَّاح.

فجاءت بحمد الله حاشية نفيسة جامعة، جعلها الله تعالى خالصة لوجهه الكريم، ونفع بها النفع العميم، كما نفع بأصولها آمين.

والهدهدي: منسوب لعرب الهداهدة، قبيلة بمصر من قبائل إقليم البحيرة، والسنوسي: منسوب لبني سنوس: قبيلة معروفة بالمغرب، ولا أصل لقول من نسبه إلى سنوسة، وهي

....

بلدته التي نشأ بها، لعدم وجود بلد بالمغرب تسمى بذلك، وهو حَسَنِيٌّ -نسبة إلى الحسن بن علي ﷺ من جهة أم أبيه- وهو ممن أظهر الله به الدين، وأسس أصوله، وتبحر في العلوم كلها، وبلغ من الورع والزهد الغاية القصوى.

وتآليفه كثيرة تبلغ خمسة وأربعين، منها شرحه الكبير المسمى بالمغرب «المستوفي على الحوفي» كثير العلم ألفه وهو ابن تسع عشرة سنة، وتعجب منه شيخه حين رآه، وأمره بإخفائه حتى يكمل سنه ثلاثين سنة؛ لئلا تأخذه العين، وقال: «لا نظير له فيما أعلم». ودعا له.

توفي يوم الأحد، بعد عصر الثامن عشر من جمادى الآخرة، سنة خمس وتسعين وثمانمائة وعمره ثلاث وستون سنة، وفاح ريح المسك بنفس موته. وقبره مشهور في «تلمسان» يزار.

قلَّ أن يوجد على وجه الأرض تأليف تفيد معرفة الله تعالى بالبراهين القاطعة في أقرب زمان مؤيدة بالسنة والقرآن مثل عقائده، لاسيما هذه العقيدة، فإنها أحسن مؤلفاته وأجمعها. وقد مدحها مصنفها بقوله: «إنها صغيرة الجرم، كثيرة العلم، محتوية على جميع عقائد التوحيد، لا يعدل عنها بعد الاطلاع عليها والاحتياج لما فيها إلا من هو من المحرومين؛ إذ لا نظير لها فيما علمت، وهي بفضل الله تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين». وكان بعض المحققين يقرؤها للناس في مجلس واحد كل يوم جمعة، ويقول: «لابد منها للمبتدئ».

وقد ألف عبد الله محمد بن عمر المَلالي -تلميذ المصنف- مجلدًا في مناقبه، وحكي فيه عنه أنه قال إن صاحبه محمد بن سجزي رأى صاحبًا له من أهل العلم بعد موته فسأله عما لقيه من منكر ونكير فقال: سألاني عن ديني، وعما قرأته من كتب التوحيد.

فقلت: قرأت عقيدة فلان، وعقيدة فلان.

....

فقالا له بغضب وتهديد: لأي شيء لم تقرأ «عقيدة السنوسي»؟ أو قالا: سيدي محمد السنوسي.

فقال لهما: قرأت غيرها من العقائد.

فقالا: وهلّا قرأتها؟ لو قرأتها لكفتك عن غيرها. أو قالا: لو اقتصرت عليها لاستغنيت بها عن غيرها.

وضرباه بمقمع من حديد ضربتين أو ثلاثًا؛ وإنما كان الضرب والعقاب لعدم قراءتي لها، مع أني قد كنت أعرف التوحيد بالبراهين القطعية، فكيف حال المقلد أو الجاهل؟!

فإن قلتَ: لا عقاب على المباح. قلتُ: إن غالب المصائب من الأمراض الباطنية. فلعله انضم -لعدم قراءتها- أمر باطني، كتنقيص للشيخ، أو اعتراض عليه، لأن المعاصرة صعبة. وتركه تسمية الميت سترًا عليه.

وحُكي عنه أيضًا أنه أخبره أن بعض الصالحين رؤي في المنام بعد موته فقيل: ما فعل الله بك؟ فقال: أدخلني الجنة، ورأيت سيدنا إبراهيم الخليل يُقرئ عقيدة سيدي محمد السنوسي للصبيان، يقرؤونها في الألواح، ويجهرون بقراءتها.

قال الراوي: وأظنه قال: «العقيدة الصغرى».

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المؤلف ﷺ: (بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ): افتتح كتابه بالبسملة تبركًا بها، واقتداءً بكتب الله المنزلة، وعملًا بقوله ﷺ: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع»[١] أي كل فعل -ولو قوليًا- لا تُذكر البسملة في أوله فهو قليل البركة، فيستحب الإتيان بها في كل أمر يُهتم به شرعًا، مقصودٍ لذاته، ليس ذِكرًا محضًا، ولا جعل الشارع له مبدأً، كوضوء، وغُسْلٍ، وجِماع، وسفر.

و(الله): اسم للذات العلية، وهو الاسم الأعظم. وعدم الإجابة عند الدعاء به لفقد شروطها التي أعظمها أكل الحلال، وقد أوحي الله تعالى إلى موسى: «يا موسى إن أردت أن يستجاب دعاؤك فصُنْ بطنَك عن الحرام وجوارحك عن الآثام»[٢]، و(الرَّحْمَن): كثير الرحمة، أي الإحسان- أو إرادتِه[٣]- بالنعم العظيمة. ورحمتُه تعالى عامة لجميع المخلوقات، فينبغي موافقته[٤] بالمواساة لهم، فمن رحمهم رحمه الله.

قال كعب الأحبار: مكتوب في الإنجيل: يا ابن آدم كما تَرحم كذلك تُرحم، فكيف ترجو أن يرحمك الله وأنت لا ترحم عباد الله؟

(١) ذكره في «جمع الجوامع» (١٥٥٨٤)، وعزاه للرهاوي في «الأربعين» من طريق سيدنا أبي هريرة ﷺ، وقال الإمام النووي في «الأذكار» ١/ ٩٤: وقد روي موصولًا كما ذكرنا وروي مرسلًا ورواية الموصول جيدة الإسناد، وللحافظ أبي الإسعاد عبد الحي الكتاني ﷺ رسالة في إثبات صحة الحديث اسمها «الرحمة المرسلة في شأن حديث البسملة» استوعب فيها طريق الحديث وما أعل به وبين أن القول بضعفه غير صحيح.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ، وذكر ابن رجب نحوه في «جامع العلوم والحكم» (١/ ١٠٨) عن مالك بن دينار ﷺ.

(٣) الضمير يعود على الإحسان.

(٤) الضمير يعود على الله عز وجل.

....

ورؤيَ الغزالي في النوم فقيل له: ما فعل الله بك؟ قال: أوقفني بين يديه وقال: بم جئتني؟ فذكرت أنواعًا من الطاعات.

فقال: ما قبلت منها شيئًا، لكنك جلست تكتب فسقطت ذبابةٌ على القلم، فتركتها تشرب من الحبر رحمة لها، فكما رحمتها رحمتك. اذهب فقد غفرت لك.

و(الرَّحِيمِ): الكثير الرحمة بالنعم الصغيرة، ذُكر عقب (الرَّحْمَنِ) إشارة إلى أنه يسن طلب الأشياء الحقيرة منه كما تطلب منه الأشياء العظيمة، فقد أوحي الله تعالى إلى موسى: «يا موسى، لا تخش مني بخلًا أن تسألني عظيمًا، ولا تستح أن تسألني صغيرًا، اطلب مني الدقة والعلف لشاتك. يا موسى، أما علمتَ أني خلقت الخردلة فما فوقها، وأني لم أخلق شيئًا إلا وقد علمت أن الخلق يحتاجون إليه؟ فمن يسألني مسألة وهو يعلم أني قادر أعطي وأمنع، أعطيته مسألته مع المغفرة»(١).

والصحيح أن المقدَّرات في القرآن -كمتعلَّق البسملة- ليست منه، وإن كان المعنى لا يتم إلا بتقديرها، لأنه اللفظ المنزل على محمد ﷺ للإعجاز، المتعبد بتلاوته، المتحدي بأقصر سورة منه، والمقدرات ليست منزلة على محمد ولا متعبدًا بتلاوتها.

واعلم أن جملة البسملة يصح أن تكون خبرية(٢) باعتبار أصلها، وهو الفعل أو القول الذي يُشْرَعُ فيه، كالأكل والشرب والتأليف، لأن حصولَ ذلك لا يتوقف على التلفظ بها، كما هو ضابط الخبر، إذ هو الذي لا يتوقف حصولُ مدلولِه على التلفظ به، ماضويًا كان كـ«قام زيدٌ»، أو مضارعيًا كـ«يضرب زيد».

---

(١) أخرجه الحكيم في «نوادر الأصول» (٢/ ١١٣).

(٢) (لبَّان: الجملة الخبرية هي التي لا يتوقف حصول مدلولها على التلفظ بها . انتهى).

....

والمعنى هنا: أبتدئ أو أؤلفُ مستعينًا باسم الله، أو مصاحبًا له على وجه التبرك. ولا شك أن كلًّا من التأليف والابتداء لا يتوقف على قولك «أؤلف أو أبتدئ» فانطبق على ذلك ضابط الخبر.

فإن قلتَ: إن كلًّا من الاستعانة بالاسم والمصاحبة له من تتمة الخبر مع أنهما لا يحصلان إلا بالتلفظ بهذا اللفظ ولم يحصلا قبله، ثم أتى به حكاية عنهما، فلا تكون الجملة خبرية باعتبارهما.

قلتُ: نعم، وإن كانا من تتمته لكنهما ليسا بجزأين منه، بل من متعلقاته الخارجة عن حقيقته. وقيد «فيه»[1]، وإن توقف مضمون الخبر المطلوب شرعًا عليهما إلا أن ذلك التوقف لا يقتضي الجزئية، أي لا يقتضي كونهما جزأين من الخبر النحوي، فإن المتعلقات لا تعد جزءًا منه وإن توقفت فائدته عليها، وذلك كالحال في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ يُخَـٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَـٰدِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوٓا۟ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُوا۟ كُسَالَىٰ ﴾ (النساء: ١٤٢)، ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَـٰعِبِينَ ﴾ (الأنبياء: ١٦) على أحد الأعاريب، ومن ذلك ما نحن فيه.

وأيضًا فالذي يتصف بالخبرية والإنشائية إنما هو الكلام، وهو ما تضمن من الكلمات إسنادًا مفيدًا مقصودا لذاته، لا المتعلقات، لأنها خارجة عنها. وهذا الإشكال إنما يرد ويحتاج للجواب عنه بما ذكر إذا جعلنا الإضافة في (بِسْمِ الله) من إضافة العام للخاص، وهي البيانية على القول الضعيف الذي لا يفرق بينها وبين التي للبيان، فإضافة العام للخاص كما يقال لها «بيانية» يقال لها «إضافة للبيان»، والصحيح خلافه، وأن المضاف والمضاف إليه إذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه فالإضافة بيانية، كـ«خاتم حديد»، أو مطلق، فللبيان كـ«شجر أراك».

---

(١) من قوله أعلاه: وهو الفعل أو القول الذي يشرع فيه.

....

وأما إن جعلنا الاسم مقحمًا أو المراد به المسمى، وكأنه قيل بـ«الله» لأن الحكم بحسب الظاهر- وإن ورد على اللفظ- لكن المراد مدلوله وهو الذات العلية، لأن كل حكم ورد على اسم فهو وارد على مدلوله إلا لقرينة كـ«كتبتُ زيدًا» أو «ضربَ فعلٌ ماض»، فلا ورود لذلك الإشكال، ولا يحتاج للجواب عنه بما ذكر، لأن المعنى حينئذ: أؤلف مستعينًا بالذات العلية، أو مصاحبًا لها مصاحبة تبرُّك. ولا شك أن الاستعانة بها والمصاحبة المذكورة لا يتوقفان على التلفظ بهذا اللفظ، بل هما حاصلان في نفس الأمر، وهذا اللفظ -أعني (بِسْمِ الله)- حكاية عنهما، فصح كونُها خبرية وإن التفتنا لهذا القيد.

على أنَّا لو جرينا على ما ذكر من كون الإضافة من إضافة العام للخاص فلنا منع ما مرَّ من أنه يشترط في الخبر حصول مدلوله قبله، وقَولُه حكايةٌ عنه؛ بل يجوز أن يكون مدلوله لا يحصل إلا بالتلفظ به كما تقول: «أتكلم» مخبرًا عن كلام حصل منك، وهو هذا اللفظ، أي لفظ «أتكلم»، ولم يحصل منك كلام غيره، أي أخبركم عن كلام حصل مني وهو هذا اللفظ. أي لفظ «أتكلم». فمدلول هذا اللفظ وهو الكلام لم يحصل قبله، بل الكلام هو نفس «أتكلم»، فهو وإن كان بحسب الظاهر حكاية عن مدلوله، وهو حصول كلام غير هذا اللفظ لكن المراد نفس «أتكلم»، لعدم حصول كلام منك غيره قبله، فهو في الحقيقة حكاية عن نفسه. والمعنى هنا: أبتدئ مستعينًا بـ(بِسْمِ الله) أو مصاحبًا له. وكل من الاستعانة والمصاحبة لم يحصل إلا بهذا اللفظ، أعني لفظ (بِسْمِ الله)، وليس المراد أنه حصل منك استعانة بـ(بِسْمِ الله) أو مصاحبة له قبل ذلك، وهذا اللفظ حكاية عنه، بل المراد الإخبار بأنه حصل منك استعانة بـ(بِسْمِ الله) وهي الاستعانة الحاصلة بقولك (بسْم الله) لا غيرها.

....

ويصح أن تكون إنشائية[1] باعتبار متعلقها، وهو الاستعانة أو المصاحبة، أي لإنشاء ذلك المتعلَّق، لأنه لم يحصل إلا بالتلفظ بها، كما هو ضابط الإنشاء إذ هو ما حصل مدلوله بالتلفظ به. ولا شك أن الاستعانة والمصاحبة لم يحصلا قبل التلفظ بهذه الجملة، فانطبق على ذلك ضابط الإنشاء.

وأُورِدَ عليه أنه يصير أصل الجملة -وهو التأليف مثلًا- غيرَ مقصود، لأن المقصود من الكلام المقيد بقيد إنما هو إفادة ذلك القيد. فالمقصود حينئذ إنشاء الاستعانة مثلًا وإفادتُه. وأما أصل الجملة فليس مقصودًا.

وأجيب[2]: بأن هذه القاعدة أغلبية، وإلا فقد يُقصد كلٌّ من «المقيد» و«القيد» معًا كما هنا، فإنّ قائل ذلك الكلام قاصدٌ الإتيانَ بهذا الفعل -وهو التأليف مثلًا- مستعينًا على تحصيله ووجوده بـ(بِسْمِ اللهِ)، ولم يقصد مجرد الاستعانة مع قطع النظر عن كونها على فعل مثلًا؛ فاسم الله -كما قيل- بمنزلة الآلة التي يتوقف عليها الفعل، وينعدم بانعدامها، فهو كالسبب في تحصيل ذلك الفعل، وذلك يستلزم كون الفعل مقصودًا، إذ المقصود بالسبب: تحصيل المسبب. هذا إن جعلت «الباء» للاستعانة، وكذا إن جعلت للمصاحبة، لأنها هي التي يحسن في موضعها «مع» ويغنى عنها وعن مصحوبها الحالُ، نحو: «اهبط بسلام». أي مع سلام، أو مُسَلَّمًا.

ولا شك أن «مع» تدل على قصد ذلك الفعل، لأنها تشعر بشيئين مصطحَبين، فهي لبيان أن ما بعدها مع ما قبلها مصاحب له، فكأنه قال هنا: أبتدئ -أي أؤلف- مع اسم الله.

---

(١) (الجملة الإنشائية هي التي يتوقف مدلولها على التلفظ بها. انتهى.) هامش «ل».

(٢) لبَّان: قوله: «وأجيب... إلخ» لكن بقي أن يرد على الإنشائية ما ذكره بقوله:«والذي يتصف بالخبرية والإنشائية إنما هو الكلام... إلخ» انتهى.

الحمد لله الذي شهد بوجوده جميع الكائنات ....

أي مصاحبًا له مصاحبةَ تبرك. وذلك يدل على قصد كل من المصطَحَبين. هذا إيضاح ما ذكره في «حواشي التلخيص» نقلًا عن شيخه الغنيمي[1].

والحاصل: أن هذه الجملة يصح أن تكون خبرية باعتبار الصدر أو العَجُز، وأن تكون إنشائية باعتبار العجز فقط.

قَوْلُهُ: (الحمدُ لله): إنما لم يأت بالعاطف؛ إشارةً إلى أن كلًا من الجملتين كافٍ في الابتداء ومحصل لمقصود الشارع، وهو حصول البركة في الشيء، ودفع النقص عنه، فإذا أتى الشخصُ بإحداهما فقد خرج عن عهدة الطلب؛ أو إشارة إلى أن بين الجملتين كمالَ الانقطاع؛ لكون إحداهما خبرية والأخرى إنشائية، فكأنه لاحظ أن جملة البسملة خبرية والحمدلة إنشائية وبالعكس، ومتى كان بينهما كمالُ الانقطاع يترك العاطفُ كما تقرر في علم المعاني لعدم ارتباط إحداهما بالأخرى، فلا يؤتى بالعاطف المفيد للارتباط.

واعلم أن جملة الحمد يصح أن تكون خبرية لفظًا ومعنى، والمعنى: أخبر بأن كل حمد مختص بالله تعالى أو مستحَقٌّ له، ويحصل الحمد بذلك الإخبار. لا يقال: لا يلزم من الإخبار عن حصول شيء اتصاف المخبِر بذلك الشيء، لأن الإخبار عن حصول شيء ليس ذلك الشيء؛ وذلك كالإخبار عن حصول القيام لزيد في قولك (زيد قائم) فإنه لا يلزم منه اتصاف المخبر بالقيام، لأن الإخبار المذكور ليس قيامًا. وحينئذ: فلا يلزم من الإخبار بأن الحمد مستحَقٌّ لله مثلًا كونُ المخبر حامدًا، لأن ذلك الإخبار ليس حمدًا، فلم يحصل مقصود الشارع،

---

(١) إن كان المقصود شهاب الدين أحمد بن محمد الغنيمي الأنصاري فيصعب أن يكون شيخًا للعلامة ياسين العليمي بلا واسطة، لأن الغنيمي توفي سنة ١٠٤٤، والعليمي توفي سنة ١٠٦١. وستلي ترجمة العلامة ياسين العليمي عند ذكر اسمه تصريحًا.

....

وهو اتصاف الشخص بكونه حامدًا، لأنا نقول: محل كون الإخبار بالشيء ليس ذلك الشيء ما لم يكن الخبرُ من جزئيات المخبَرِ عنه ومن أفرادِه، أما لو كان كذلك فيكون الإخبار به نفس ذلك الشيء، وحينئذ فيلزم من الإخبار به اتصاف المخبر بذلك الشيء.

ولا شك أن ما هنا من هذا القبيل، فإن الإخبار بأن الحمد مستحق لله تعالى مثلًا من جزئيات الحمد ومن أفراده، لأنه يصدق عليه أنه ثناء على الله تعالى، أي ذكر له بخير. ألا ترى أنك لو قلت: «زيد يستحق الحمد لاتصافه بصفات الكمال»، فإنه يعد ثناءً عليه لأنه ذكرٌ له بخير؟ وحينئذ فيعد المخبِرُ بذلك حامدًا ومتصفًا بالحمد، ويعد الإخبار بثبوت الحمد لله تعالى حمدًا له، كما يقال لمن قال: «الله تعالى واحد» إنه موحد، ونظير ذلك أيضًا قولهم: «الخبر يحتمل الصدق والكذب» فإن هذا من جزئيات الخبر فيلزم من الإخبار بذلك اتصاف المتكلم بكونه مخبرًا.

ويصح أن تكون إنشائية لفظًا ومعنى شرعًا، بناءً على أنها وضعت في الشرع لإنشاء الحمد، كصيغ العقود، كـ«بعتُ» و«اشتريتُ». واستشكل بأن لا يمكن العبد إنشاء جميع المحامد منه ومن غيره.

أجيب: بأن المراد إنشاء حمد مخصوص، وهو الحمد أي الثناء على الله تعالى بمضمون الجملة، أي استحقاقه جميع المحامد، أي اختصاصه بها. والمعنى: أنشِئُ الثناء على الله تعالى بأنه مستحِقٌ لجميع المحامد أو مختَصٌّ بها، وليس المرادُ إنشاءَ جميع المحامد لعدم إمكانه كما مر، ولا إنشاء مضمون الجملة الذي هو الاستحقاق أو الاختصاص، لأنه متحقق لله تعالى قبل وجوده، فليس في قدرته إنشاؤه.

ومضمون الجملة هو المأخوذ من مادتها وهيئتها وإن شئت قلت: هو المصدر المتصيد من المحكوم به المضاف للمحكوم عليه كقيام زيد في قولك: «زيد قام»، وكاختصاص المحامد

....

بالله تعالى في قولك: «الحمد لله» إن قدر الخبر من مادة الاختصاص، أو استحقاقه لها، إن قدر من مادة الاستحقاق. ومفهومها هو النسبة، أعني ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه، كثبوت القيام لزيد وثبوت اختصاص المحامد بالله تعالى واستحقاقه لها، أو إدراكها، فالمفهوم هو ثبوت المضمون، أو إدراك ذلك الثبوت.

قَوْلُهُ: (شَهِدَ): أي أقرَّ بلسانه، وأذعن بقلبه، بالنسبة لأنواع العقلاء الثلاثة: الإنس، والجن، والملائكة. وبمعنى: «دلَّ» بالنسبة لغير الأنواع المذكورة من بقية المحدَثات، والأول حقيقة، والثاني مجاز، إما مرسل لعلاقة اللزوم، أو بالاستعارة التبعية[1] بأن شبهت الدلالة بالشهادة بجامع أن كلًّا يوصل إلى المقصود، واستعيرت الشهادة للدلالة، واشتق منها (شَهِدَ) بمعنى: دلَّ، أو بالكناية[2] بأن شبه ما عدا الأنواع المذكورة بالعاقل. والشهادة تخييل، أو مجاز عقلي بأن أسند الشهادة التي حقها أن تسند للعاقل لغير من هي له، فهو[3] من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه عند من يجوزه من الأصوليين. وأما من منعه فيجعل ذلك ونحوه من باب عموم المجاز؛ بأن يستعمل اللفظ في معنى مجازيٍّ كليٍّ يعم المعنى الحقيقي والمعنى

(١) الاستعارة التبعية، وهي إذا كان اللفظ الذي جرت فيه فعلاً أو اسماً مشتقًا، ويقابلها الأصلية، وهي ما كان اللفظ الذي تجري فيه اسمًا جامدًا. فلفظ «استوى» من قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ (طه: ٥) استعارة تبعية لكونه فعلًا مشتقًا من الاستواء الذي يشبه به التجلي والظهور المعنوي، وهذا على مذهب التأويل.

(٢) أي قد تكن «شهد» استعارة بالكناية، فضلًا عن التبعية، أو بأحدهما، بحذف المشبه به وهو العاقل والإتيان بشيء من لوازمه وهو الشهادة وهي الإقرار باللسان والإذعان بالقلب.

(٣) لبَّان: قوله: «فهو» أي لفظ شهد، وهذا تفريع على [كونه] حقيقة بالنسبة لأنواع [العقلاء]، ومجازًا عن الدلالة بالنسبة لغيرهم. ولا يظهر ذلك التفريع باعتبار المجاز العقلي، إذ اللفظ فيه مستعمل في حقيقته، والتجوز إنما هو في الإسناد، فتأمل.

....

الآخر المجازي، كأن يراد بـ(شَهِدَ) هنا: أثبت وجوده تعالى. وإثبات الوجود أعم من أن يكون بالإقرار وبالدلالة، فكل من العقلاء وغيرهم مثبت لوجوده تعالى. هذا كله بناء على أن الجمادات تُسبِّحُ بلسان الحال، والراجح خلافه، وأنها تسبح بلسان المقال، وحينئذ فلا حاجة إلى التجوز المذكور.

واعلم أن أكثر النسخ (شهد) بالتذكير، وهو ظاهر. وفي بعضها (شهدت) بالتأنيث، ووجهه: أن الفاعل الذي هو (جَمِيعُ) لما أضيف إلى (الْكَائِنَاتُ) التي هي مؤنثة مجازًا، اكتسب التأنيث، لأن الإضافة تُكْسِبُ ذلك. قال في الخلاصة:

وَرُبَّمَا أَكْسَبَ ثَانٍ أَوَّلَا تَأْنِيثًا إِنْ كَانَ لِحَذْفٍ مؤهلَا

ووجه كون (الْكَائِنَات) مؤنثة مجازًا أنها بمعنى الذوات الكائنة، كما يأتي. والذوات جمع «ذات»، وهي جملة البدن -مذكرًا كان أو مؤنثًا- ولا يفهم منها ذاتُ فردٍ بخصوصها. ولم يقل: «الحمد لله الشاهد» لعله لعدم وروده. وأسماء الله تعالى توقيفية على الصحيح[1].

وتعليق الحمد بذلك الوصف يُشعر بكونه علة، فكأنه قال: «أحمد الله لشهادة جميع الكائنات بوجوده»، فهو في مقابلة «نعمة»[2]، فيثاب عليه ثواب الواجب الزائد على ثواب المندوب بسبعين درجة.

قَوْلُهُ: (بِوُجُودِهِ): إن بنينا علي مذهب الشيخ الأشعري من أن الوجود عين الموجود فالإضافة للبيان. ولا يَرِدُ على ذلك أنَّ فيه إضافة الشيء إلى نفسه وهي ممتنعة، لأنا نقول:

---

(١) أي خلافًا للمعتزلة والقاضي الباقلاني ﷺ.

(٢) فيكون واجبا، والواجب أفضل من المندوب. وفي كلام الشيخ الأكبر أن فضل الواجب لوجود الاضطرار من حيث كون الفرض فرضًا يعاقب تاركه، فتنعدم الدعوى ورؤية العمل.

....

التحقيق جوازها إذا اختلف اللفظ كما هو مذهب الكوفيين، ومنه قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: ٥٤)، هذا[١] إن بنينا على ظاهر عبارة الشيخ. أما إن أوَّلناها بأن وجه معنى كون «الوجود» عين الموجود، أنه ليس أمرًا زائدًا في الخارج على الذات، وذلك لا ينافي أنه وجه[٢] واعتبار، فلا يَرِدُ السؤال المذكور[٣]، والإضافة حينئذ إما للبيان على التأويل السابق[٤]، أو حقيقية على معنى «اللام»، أي الوجود المتحقق له تعالى. فهو من إضافة الصفة للموصوف[٥]. والمراد بالصفة: ما ليس بذات. فيشمل الأمور الاعتبارية والسلوب. وإن بنينا على مذهب غير الأشعري -وهو القاضي الباقلاني- من أن «الوجود» غير «الموجود»، أي حال ثابتة في الخارج، فالإضافة من إضافة الصفة للموصوف فقط.

ثم اعلم أن اللفظ المذكور إما أن يكون باقيًا على ظاهره، وإما أن يكون فيه حذف، والتقدير: «بوجوب وجوده»، لأن الكائنات كما شهدت بوجوده شهدت بوجوب وجوده.

فإن قيل: كما شهدت الكائنات بكل من وجوده ووجوب وجوده شهدت أيضًا بقدرته

---

(١) لبَّان: قوله: «هذا» أي ورود لزوم إضافة الشيء إلى نفسه المجاب عنه بأن الصحيح جوازها... إلخ. انتهى.

(٢) بالمطبوع: تفسير.

(٣) لبَّان: قوله: «فلا يرد السؤال المذكور» فيه أنه غير وارد إن جرينا على ظاهر عبارة الأشعري بملاحظة الجواب السابق، ويمكن أن يُقال المراد لا يتأتى إيراده فلا يحتاج إلى الجواب بما تقدم. اهـ

(٤) لبَّان: قوله:«على التأويل السابق» أي في قول «أما لو أولناها...إلخ».فمعنى وجوده عليه، وجود هو هو أي ليس زائدًا عليه في الخارج. انتهى.

(٥) لبَّان: قوله: «فهو من إضافة الصفة للموصوف» انظر ما المفرع عليه، لأن الإضافة هنا تأتي للبيان، ولإضافة الصفة للموصوف قسمان متغايران من أقسام الإضافة اللفظية، والإضافة التي على معنى اللام قسم من أقسام الإضافة المعنوية فليتأمل. انتهى. تؤمل فوجد أن المراد الصفة المعنوية لا النحوية. اهـ

....

وغيرها من بقية الصفات ما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها[1] فإن دليلها سمعي على التحقيق، بخلاف باقي الصفات فإن دليلها عقلي، فلمَ آثر ذلك بالذكر؟

أجيب بأن هذا لا يَرِد، لأن «الوجود» لقبٌ، أي اسم جامد، وهو لا مفهوم له عند الأصوليين على التحقيق، وعلى تقدير أن له مفهومًا فوجه إيثاره بالذكر أن اتصافه تعالى بسائر الصفات متفرع على وجوده. وفي هذه السجعة وما بعدها براعة استهلال، وهي أن يكون في الكلام المبتدأ به إشارةٌ إلى ما سيق[2] الكلام لأجله، كقول المتنبي في تهنئة سيف الدولة بزوال مرضه:

المجدُ عُـوفِيَ إِذْ عُوفِيتَ وَالْـكَـرمُ   وَزَالَ عَـنْـكَ إِلَى أَعْـدَائِـكَ الْأَلَمُ

قَوْلُهُ: (جَمِيعُ الْكَائِنَاتِ): فاعل (شَهِدَ). ولا يرد على ذلك أن من الكائنات من ينكر وجوده تعالى، لأنه لا عبرة بهم، ولأنهم وإن أنكروه لفظًا فأحوالهم تدل عليه رغمًا عن أنفسهم. وشهادة الكائنات[3] على وجوده تعالى إما من حيث وجودها، أو إمكانها، أو هما معًا، أو الإمكان بشرط الحدوث كما سيأتي.

وهي جمع «كائنة»، أي ذاتٌ تحققت في الخارج، أعم من أن يكون تحققها ماضويًا أو استقباليًا، فقد استعمل اللفظ في حقيقته ومجازه[4]، لأن التي لم تكن لا يقال لها «كائنة». وقيل:

---

(١) لبَّان: «ولوزامها» أي كونه تعالى سميعًا ... إلخ. انتهى.

(٢) ب: سبق.

(٣) لبَّان: «وشهادة الكائنات... إلخ» لعله بالنسبة لكون الشهادة بمعنى الدلالة، و بدلالة تعديتها بـ«على» لا بمعنى الإقرار كما هو ظاهر. انتهى.

(٤) لبَّان: قوله: «اللفظ» أي لفظ الكائنات بدليل ما بعده، ومثله يجري في لفظ «ذات» . وقوله: «في حقيقته» أي ما حصل بالفعل. وقوله: «ومجازه» أي ما سيحصل . انتهى .

والصلاة والسلام..

جمع «كائن» أي حادثٌ، جِرْمًا كان أو عرضًا.

فإن قلتَ: لِمَ جمعَها جمع قِلّةٍ -وهو ما دل على ثلاثة إلى عشرة بإدخال الغاية بناء على قول سيبويه والمحققين أن جمعي التصحيح من جموع القلة- مع أن المناسب للمقام جمع الكثرة- لأنه لا يحصي عدد الخلق إلا اللهُ تعالى -وهو ما دل على ثلاثة إلى ما لا نهاية له خلافًا لمن قال هو ما دل على ما فوق العشرة إلى ما لا نهاية له، وجمع الكثرة هنا «كوائن»؟ قلتُ[1]: إشارة إلى أنها -وإن كثرت- قليلةٌ بالنسبة إلى قدرته تعالى على أكثر منها. وأما قول الغزالي: «ليس في الإمكان أبدع مما كان». فأُجِيبَ عنه بأمور منها أن المراد: ليس فيه ذلك، باعتبار أن علمه تعالى تعلق بعدم وجود عالم أبدع منه في الدلالة عليه تعالى، وإن كانت القدرة صالحة لذلك.

ثم اعلم أن الغالب استعمال لفظ: «جميع» في الكل المجموعي، أي الهيئة الاجتماعية المتحققة ولو في بعض الأفراد، واستعمالها في كل فرد فرد نادر. ولفظ: «كلّ» بالعكس، فالغالب استعمالها في الكل الجميعي، واستعمالها في الكل المجموعي نادر. فإن جعلت «ال» للاستغراق واستعملت «جميع» استعمالَها النادر كانَتْ مستغنًىَ عنها، إلا أن يقال أتى بها لتأكيد ذلك الاستغراق ودفعِ توهم تخصيصه ببعض الأفراد. وإن جُعلت للجنس فهي محتاجٌ لها، لأن العموم نصًا لم يستفد إلا منها، لصدق الجنس بالبعض.

قَوْلُهُ: (وَالصَّلَاةُ... إلخ) المشهور في هذه الجملة أنها خبرية لفظًا، إنشائية معنى. ومعناها[2]: طلب رحمة، أي إنعام مقرون بتعظيم من الله تعالى. لا يقال: الرحمة حاصلة له عليه الصلاة والسلام، فطلبها طلب لما هو حاصل، لأنا نقول: المقصود بصلاتنا عليه ﷺ

(١) لبَّان: قوله: «قلت» ويجُاب أيضًا بأن التفرقة بين الجمعين في نكرات الجموع دون معارفها كما هنا . اهـ.

(٢) لبَّان: قوله: «معناها» أي معنى الجملة. اهـ.

....

طلب رحمة لم تكن حاصلة، فإنه ما من وقت إلا وهناك نوع من الرحمة لم يحصل له، فلا يزال يترقَّى في الكمالات إلى ما لا نهاية له، فهو ﷺ ينتفع بصلاتنا عليه على الصحيح.

لكن لا ينبغي للمصلي أن يقصد ذلك، بل يقصد أنه مفتقِر له عليه الصلاة والسلام، وأنه يتوسل به إلى ربه في نيل مطلوبه، لأنه الواسطة العظمى في إيصال النعم إلينا؛ ولذا طَلَبَ الدعاء له بالصلاة بعد الثناء على الله تعالى. لكن لما تعلقت هذه الجملة بالمخلوق، وما قبلها بالخالق أتى بالعاطف، بخلاف جملة البسملة والحمدلة.

ويصح أن تكون خبرية لفظًا ومعنى. وأُورِدَ على ذلك أن الإخبار بثبوت الدعاء[1] لا يستلزم الدعاء، فلا يلزم من الإخبار بثبوت الصلاة كونُ الشخص مصليًا -أي داعيًا- له عليه الصلاة والسلام، بخلاف الإخبار بثبوت الحمد.

ورُدَّ بأن اللزوم العقلي منتف فيهما، والعرفيَّ موجودٌ فيهما، فكما صح أن نقول فيما مر إن المخبر بالحمد يعد حامدًا في العرف، لكون الأخبار المذكورة من أفراد الحمد. كذلك يصح هنا. ووجهه أن المراد من الصلاة لازمها، وهو تعظيمه عليه الصلاة والسلام، أو القدر المشترك بين التعظيم وغيره[2]، وهو الاعتناء بالمصلَّى عليه، فكأنه قال: أخبركم بأن الله تعالى عظَّم النبي ﷺ، أو اعتنى به.

---

(١) لبَّان: قوله: «بثبوت الدعاء» يقتضي هذا أن الصلاة في قولهم «والصلاة على سيدنا محمد» مثلاً بمعنى الدعاء، فينحل المعنى إلى قوله: «والدعاء على رسول الله» ولا يخفى ما فيه، فالمستعمل في الدعاء هو الجملة بتمامها لا لفظ الصلاة وحده، وحينئذ فالمناسب أن يُقال: وأورد على ذلك أنه لا يلزم من الإخبار بثبوت الصلاة...إلخ . اهـ.

(٢) لبَّان: قوله: «وغيره» أي غير التعظيم مثل رحمة الله له صلى الله عليه وسلم. وقوله: «وهو الاعتناء» ضميره راجع إلى القدر المشترك. انتهى.

على سيدنا..

ولا شك أن الإخبار بذلك تعظيم له ﷺ، لأنه من أفراده، فصح أن المخبر بالصلاة مصلٍّ. وإليه أشار بعضهم بقوله: ولو لم يكن فيها إلا إظهار المحبة كان ذلك كافيًا. فالمقصود من الجملة إفادةُ المخاطَب ما يلزمها بحسب المقام، لا إفادتُه مضمونَها وهو كون الصلاة ثابتة له عليه الصلاة والسلام، ولا إفادتُه لازِمَ الفائدة، وهو كون المخبر عالماً بأن الصلاة ثابتة له عليه الصلاة والسلام، كما في قولك لشخص حفظ التوراة: «أنت حفظت التوراة». فلم تفده مضمون ذلك لأنه عالم به، وإنما أفدته أنك عالم بذلك المضمون، ولا تخرج بذلك عن كونها خبرية، لأنها إن نُظِرَ إلى مفهومها بقطع النظر عن ذلك اللازم تحتمل الصدق والكذب.

و اعلم أنه إن جُعِلَ كلٌّ من جملة الحمد والصلاة خبرية لفظًا إنشائية معنى، كانت «الواو» للعطف، وإن جعلت الأولى خبرية لفظًا ومعنى والثانية خبرية لفظًا إنشائية معنى -أو بالعكس- كانت للاستئناف، إذ لا يعطف الإنشاء على الخبر وعكسه، على الراجح.

قَولُهُ (عَلَى سَيِّدِنَا): خبرٌ عن (الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ) بتقدير المتعلق مثنى، أي كائنان على سيدنا. ولا يصح أن يقدر مفردًا ويكون من باب التنازع لأنه لا يكون في المصادر على الصحيح[١]، نعم يصح ذلك[٢] على تقدير كونه خبرًا[٣] عن أحدهما، وحذف خبر الآخر لدلالة المذكور عليه.

وفي تعبيره بـ(عَلَى) إشارة إلى أنها تمكّنا من نبينا ﷺ تمكن المستعلي على[٤] المستعلَى عليه،

---

(١) لبَّان: قوله: «في المصادر» عبارة بعضهم في الجوامد ولعلها السبب، إذ الصلاة والسلام اسما مصدرين. انتهى.

(٢) لبَّان: قوله: «ذلك» أي تقدير المفرد. اهـ.

(٣) لبَّان: قوله: «لفظ الأول للثاني» لعله بالعكس.

(٤) لبَّان: قوله:«على» لعله من .

....

فيكون فيه استعارة تبعية بأن شبه مطلق ارتباط صلاة بمصلًّى عليه بمطلق ارتباط مستعلٍ بمستعلَى عليه، واستعير لفظ الثاني للأول، فسرى التشبيه للجزئيات، فاستعير لفظ (عَلَى) الدَّالة على ارتباط خاص بين مستعلٍ ومستعلىً عليه خاصين لارتباط الصلاة بخصوص النبي ﷺ. وإن شئت قلت: شبه الارتباط المطلق بالاستعلاء المطلق... إلخ، والمآل واحد.

ومصدوق الضمير في قوله (سَيِّدِنَا) جميعُ المخلوقات لا خصوص هذه الأمة، إذ لاشك في سيادته عليه الصلاة والسلام على الجميع من الأنبياء والمرسلين والملائكة، ولا يفيد ذلك إلا جعلَ الضمير راجعًا لما مر. و«السيد» هو المتولي للسواد. أي الجماعة الكثيرة، ويلزم من ذلك أن يكون أعظمَهم. والمقصود إفادة هذا اللازم، فالمعنى: على أعظم المخلوقات.

وقيل: هو الكامل المحتاج إليه بإطلاق، أي من جميع الوجوه في سائر الحالات، ويطلق أيضًا على «الشريف»، وعلى «المالك» للعقلاء فيقال: «سيدُ القوم» و«سيد العبد» ولا يقال: «سيد الفرس» أو «الدار» بل يقال: «ربُّ الفرس» و«رب الدار»؛ وهو مأخوذ من: سَادَ يَسُودُ قَومَهُ سِيَادَةً، فهو سَيِّدٌ، وأصله: سَيْوَدٌ؛ اجتمعت «الواو» و«الياء» وسبقت إحداهما بالسكون فقلبت «الواو» «ياءً» وأدغمت في «الياء».

وإطلاق «السيد» عليه ﷺ موافق لحديث: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر»، أي ولا فخرَ أعظم من ذلك. فيكون من باب التحدث بالنعمة؛ أو: ولا أفتخر بذلك، بل أقوله إخبارًا بالواقع بأمر من الله تعالى، فيكون من باب التواضع. و: «بيدي لواء الحمد» أي رايَتُه «ولا فخر، وما من نبي يومئذ -آدم فمن سواه- إلا تحت لوائي، وأنا أول من تنشق عنه الأرض ولا فخر وأنا أول شافع وأول مشفع»[1]. أي مقبول الشفاعة ولا فخر.

---

(١) الحديث بتمامه أخرجه الأئمة: مسلم (٦٠٧٩) من غير ذكر اللواء، وأحمد (١١٠٠٠)، والترمذي

وخَصَّ السيادةَ بيوم القيامة لأن الخلق يتفقون عليها فيه حين يرون كرامته عند الله تعالى، وأما في الدنيا فيثبتها المسلمون وينفيها الكفار.

فإن قيل: ما الحكمة في ذكر «السيد» في هذا الحديث وعدم ذكره في حديث: «قولوا اللهم صل على محمد»[1] لما سألوه عن كيفية الصلاة عليه ﷺ؟

أجيب: بأن الأول مقام إخباره ﷺ عن مرتبته ليُعتقد أنه كذلك، فكل من بلغته هذه السيادة لا يتعب يوم القيامة في ذَهابه إلى الأنبياء لطلب الشفاعة منهم، وما ذهب إليهم إلا من لم تبلغه. والثاني مقام الصلاة عليه ﷺ، وليس من شرطه ذكر «السيد». لكن اخْتُلف: هل الأولى ذكره مراعاة للأدب، أو عدم ذكره مراعاة للوارد؟ قولان، والراجح منهما الأول، لأن فيه امتثالَ الأمر وزيادة. وحديث: «لا تسودوني في صلاتكم»[2] بـ«الواو» لا بـ«الياء» باطل.

قال بعضهم: وانظر، هل هذا الخلاف جار في بقية الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أو خاص بنبينا عليه الصلاة والسلام؟ والظاهر توقف ذلك على النقل عن أصحاب القولين المذكورين، فإن وجد ففيه ما مر، وإلا كان الأَولى الذكر مراعاة للأدب.

قَوْلُهُ (مُحَمَّدٍ): منقول من اسم مفعول الفعل المضعف، أي المكرر العين، ومعناه: من كَثُر حمدُ الخلق له لكثرة خصاله الحميدة، فسُمِّيَ به نبيُّنا عليه الصلاة والسلام رجاءَ لكثرة خصاله الحميدة المقتضية لكثرة حمد الخلق له. وقد حقق الله تعالى ذلك الرجاء كما سبق في

(٣٦١٥)، وابن ماجه (٤٣٠٨) والضياء (٢٣٤٥)، والدارمي (٥٢)، وغيرهم.

(١) متفق عليه: البخاري (٤٥٢٠)، ومسلم (٤٠٥)، وأيضًا رواه مالك (٣٩٦).

(٢) ليس بحديث، قال العجلوني في «كشف الخفا» (٢/ ٣٥٤): «قال في «المقاصد» لا أصل له، وقال الناجي: وأما النقل عن سيد الورى: «لا تسودوني في الصلاة»: فكذب مفترَى، والعوام مع إيرادهم له يلحنون فيه أيضًا فيقولون: لا تسيدوني، بالياء وإنما اللفظة بالواو». اهـ.

المبعوث...

علمه، وهو مجرور بدل، أو عطف بيان لـ(سَيِّدِنَا).

والبدل وإن كان يفيد شيئين أحدَهما: بطريق القصد وهو تقرير النسبة، والثاني: بطريق التبع، وهو توضيح ما قبله. لكن المراد منه هنا الثاني، وهو إيضاح «السيد» لما فيه من الإبهام، لاحتماله لـ(مُحَمَّد) وغيرِه، لا الأول، لاقتضائه أن المقصود تعلق الصلاة بتلك الذات الشريفة من حيث تسميتُها بـ(مُحَمَّد)، وأن الوصف بالسيادة مطروح، أي غير مقصود بالذات، لأن المبدل منه في نية الطرح، مع أنه ليس كذلك، لأن ذلك الوصف مقصودٌ أيضًا وغير مطروح. ولذا قال بعضهم: «والبدلية وإن جوزوها في مثله، لكن المراد هنا هو إيضاح السيد». وتقرير النسبة تبع، والبدلية تستدعي العكس.

ويجوز رفعه على أنه خبر لمحذوف، وهو أولى، لما فيه من الاستقلال وعدم التبعية على البدلية أو غيرها، فيكون مناسبًا لمقامه عليه الصلاة والسلام، فكما أن ذاته الشريفة مرفوعة الرتبة وغير تابعة لغيرها، بل مستقلة، ينبغي أن يكون اللفظ الدال عليها كذلك.

قَوْلُهُ (الْمَبْعُوث): أي المرسل، وحذف فاعل «البعث» للعلم به، ومفعوله لإفادة التعميم[1]، أي الذي أرسله لجميع الطوائف -حتى الجمادات- فآمنت به، فصارت آمنة مما كان يعتريها في الأمم السابقة من المسخ والخسف، وصارت الحجارة آمنة من جعلها من الحجارة التي يعذب بها أهل النار. لكن إرساله للثقلين -أي الإنس والجن- إرسالُ تكليف، ولغيرهما إرسالُ تشريف، أي إرسال يُثْبِتُ شرفَه على جميع الخلق، فيكون له السيادة عليهم لحديث «بعثت إلى الخلق كافة»[2].

(١) لبَّان: «لإفادة التعميم» أي مع الاختصار، فلا يرد أن يُقال: يمكن إفادة التعميم مع الذكر، كأن يُقال إلى جميع الخلق. اهـ.

(٢) رواه مسلم (٥٢٣)، والترمذي (١٥٥٣) وقال: «حسن صحيح»، وأبو عوانة (١١٦٩)، وأبو يعلى

بالآيات الواضحات..........................

ولا مانع من تركيب إدراكات عقلية في غير أنواع العقلاء الثلاثة لتؤمن به وتخضع له، كما رُكِّبَ في جبل أحد ذلك حين صعده ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان، فتحرك، فضربه صلى الله عليه وسلم برجله، وقال: «اثبُتْ فإنما عليك نبيٌّ وصديق وشهيدان»[1]. وقول بعض أهل الكشف: في كل جنس من الحيوانات رسولٌ منها، لا ينافي ذلك، لاحتمال أن ذلك الرسول مبلِّغٌ عنه ﷺ، فلا وجه لتضليله[2].

قَوْلُهُ: (بِالْآيَاتِ): «الباء» إما للملابسة، أي المبعوث لمن تقدم بعثا متلبسًا بالآيات، أو للمصاحبة بمعنى «مع». ثم يحتمل أن المراد بـ«الآيات»: الآيات القرآنية. و خصها بالذكر لشرفها على غيرها من بقية المعجزات، وبقائِها على الدوام. فإذا طلب منا الكفار معجزة على رسالته ﷺ قلنا لهم: هذا القرآن؛ فإن قَدَرْتُم على الإتيان بمثله فليس برسول، وإلا فهو رسول ويلزمكم اتباعه.

ووصفها بـ(الْوَاضِحَات) باعتبار الغالب، فلا يَرِد المتشابه، لكن هذا على طريقة السلف، أما على طريقة الخلف فكلها واضحة. أو المراد بوضوحها: عدم تطرق الخلل إليها. أو المراد به: ما يلزمه، وهو البَهْر: أي غلبة المعاند، لأن من أقام دليلًا واضحًا على خَصمه فقد غلبه، فالمراد بـ(الْوَاضِحَات): «الباهرات» مجازًا، أي التي بها البهر، أي غلبة المعاند.

ويحتمل أن المراد بها العلامات الدالة على صدقه ﷺ، الشاملة للقرآن وغيره، سواء تُحُدِّيَ بها -وهي المعَجزات- أم لا. فالآية أعم من المعجزة، لانفرادها فيما لم يُتَحَدَّ به، كشمائله

(٦٤٩١)، وابن حبان (٢٣١٣) كلهم بلفظ: «أرسلت».

(١) متفق عليه: البخاري (٣٤٧٢)، ومسلم (٢٤١٧).

(٢) فهذا نظير قوله آنفًا في نسبة الشهادة لما لا يعقِل من الكائنات: «هذا كله بناء على أن الجمادات تُسبِّحُ بلسان الحال، والراجح خلافه، وأنها تسبح بلسان المقال».

وعلى آله ....

التي انفرد بها خلقًا وخلقًا. ووصفها حينئذ بالوضوح بالنسبة للقرآن فيه ما تقدم، وبالنسبة لغيره المراد به: عدم تطرق الخلل أو البهر أي الغلبة مجازًا، أو ظهور الدلالة، إذ جميع الآيات التي أتى بها النبي ﷺ ليس فيها خفاء، بل هي بديهية الدلالة على صدقه ﷺ.

و(**الْآيَات**): جمع «آية»، وهي لغةً: العلامةُ الظاهرةُ، معجزة كانت أو لا. **واصطلاحًا:** اسم طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها. سميت بذلك، لأنها علامة على صدق الآتي بها. وأصلها: «أأْيَةٌ» بهمزتين، أبدلت الثانية «ألفًا» للتخفيف.

قَوْلُهُ: (وَعَلَى آلِهِ): فَصَلَ بـ«على» إما ردًا على الشيعة الزاعمين ورود حديث دالٍّ على عدم جواز الفصل، وهو «لا تفصلوا بيني وبين آلي بـعَلَى»[1]، وهو لا أصل له؛ وإما للإشارة إلى أن الهديةَ المطلوب إعطاؤها له ﷺ أعظم من الهدية المطلوب إعطاؤها لغيره.

والمراد بـ«الآل» هنا: من تحرم عليه الزكاة وهم: بنو هاشم والمطلب ابني عبد مناف عند الشافعي، وبنو هاشم فقط عند مالك ﷺ، أو مطلق الأقارب[2]. وليس المراد به أتباعَه، وإلا تكرر مع قوله: (وَالتَّابِعِين... إلخ). وأصله: «أَوَل» كـ«جَمَل» بدليل تصغيره على «أُوَيْلٍ». وقيل: «أَهْلٌ» بدليل تصغيره على «أُهَيلٍ». ورُدَّ: هذا باحتمال أن يكون «أُهَيلٌ» تصغير «أَهْلٌ». وأجيب بأن أئمة العربية -الموثوق بهم- حكموا بأنه تصغير «آل»، وهذا الحكم لا يُقْدِمُون عليه إلا إذا علموا ذلك من العرب بقرائن تفيده.

فإن قلتَ: الاستدلال بالتصغير فيه دور، لأن المصغر فرع المكبر، وقد يتوقف العلم بأصلة ذلك الحرف في المكبر على أصالته في المصغر. **قلتُ:** توقف المصغر على المكبر «توقف

---

(١) قال في «اللؤلؤ المرصوع» (١/ ٢٢٠): «قال الأئمة: باطل».

(٢) ومذهب الإمام أبي حنيفة النعمان ﷺ أنهم آل علي وآل عباس وآل عقيل وآل جعفر وآل الحارث.

وصحبه........................

وجود»، إذ لا يوجد إلا بعد وجود المكبر، وتوقف المكبر على المصغر «توقف علم»، إذ لا تعلم أصالة الحرف في الأول إلا بعد معرفتها في الثاني، فلم تتحد جهة التوقف.

قَوْلُهُ: (وَصَحْبِهِ): اسم جمع لـ«صَاحِب» بمعنى: الصحابي، لا جمع له، لأن «فَعْلًا» لا يكون جمعًا لـ«فاعل» قياسًا مطردًا، لأنه ليس من أبنية الجموع، بل من أبنية المصادر والمفردات كـ«ضخم» و«ضخام»، و«خَصْم» و«خِصام». وقياس جمع «صَاحِب» «صُحَّبٌ»، بضم الصاد وتشديد الحاء المفتوحة كـ«عاذل» و«عُذَّل»، وهو لغةً: مَنْ بينك وبينه مداخلة؛ واصطلاحًا: التابعُ لغيره، الآخِذُ بمذهبه، كأصحاب الشافعي. والمراد به هنا: «الصحابي» كما مر، وهو من اجتمع بنبينا محمد ﷺ مؤمنًا به -ولو لم يميِّز- اجتماعًا متعارفًا بأن يكون في الأرض بجسمه، خلافًا لاشتراط المالكية وجود التمييز[1]، وعدم اشتراطهم أن يكون الاجتماع متعارفًا ولو لم يمت على ذلك. وأما قول بعضهم: «ومات على الإسلام». فهو شرط لدوام الصحبة، أي لكونه يسمى «صحابيًّا» بعد الموت لا لأصلها، وإلا لم يتحقق هذا الوصف لأحد في حياته.

ولا يوصف بها المرتد عند المالكية، لأن الردة أحبطتها كبقية أعماله، فإذا عاد إلى الإسلام لا تعود له، كما أنه يجب عليه قضاء بقية الأعمال[2]. وعند الشافعية يوصف بها باعتبار ما كان، وإذا عاد إلى الإسلام تعود له مجردة عن الثواب كبقية أعماله، فلا يجب عليه قضاؤها.

وعطف الـ«صحب على الـ«آل» الشامل لبعضهم لتشمل الصلاةُ باقيهم الذين ليسوا

(١) لبَّان: قوله: «خلافًا لاشتراط ... إلخ» قال بعض المالكية: لعله سهو من الشيخ أو هو قول لم أقف عليه، لأنه لا فرق بيننا وبين الشافعية فيما أعلم. اهـ.

(٢) لبَّان: قوله: «قضاء بقية الأعمال»: يقتضي أنه يجب عليه قضاء سائر الأعمال، وهو مسلَّم في الحج، لأنه وظيفة العمر، وليس مسلمًا في غيره إلا في ما لم يخرج وقته بعد العودة إلى الإسلام. قاله بعض المالكية ولعله اطلع على قول لم يظفر به ذلك البعض. انتهى.

والتابعين لهم في الكرامات إلى يوم الدين.

بآلٍ، لأن بين «الصحب» و«الآل» عمومًا وخصوصًا وجهيًا.

قَوْلُهُ: (وَالتَّابِعِينَ لَهُم): أي لـلصحب (في الكرامات)، جمع «كرامة»، وهي أمر خارق للعادة يظهره الله تعالى على يد رجل ظاهر الصلاح، وهذا ليس مرادًا هنا بل المراد بها الأعمال الصالحة التي يتكرم الله تعالى بها على عباده، سميت بذلك إشارة إلى أنها الكرامة الحقيقية من الله تعالى، ولذا قالوا: العبودية مع الاستقامة خير من ألف كشف وألف كرامة.

وقال أبو الحسن الشاذلي: «ما هناك كرامة أعظم من كرامة الإيمان ومتابعة السنة، فمن أعطيهما وجعل يشتاق إلى غيرهما فهو كذاب أو مخطئ في الأخذ بالصواب، كمن أُكْرِمَ بشهود المَلِك فاشتاقت نفسه إلى سياسة الدواب».

فإن قلتَ: مقتضى هذا عدم دخول من تبعهم في مجرد الإيمان فقط في الدعاء لعدم وجود أعمال صالحة منه. قلتُ: «ال» فيها للجنس المتحقق في فرد واحد وهو الإيمان بناء على ما اختاره بعضهم في تفسير الـ«آل» في مقام الدعاء من أن المراد به مطلق الأتباع الشامل للفسقة لأنهم أحوج للدعاء من غيرهم، فهو أولى من تفسير بعضهم له بأتقياء الأمة لخروج الفسقة، إلا أن يريد هذا القائل بـ«الأتقياء»: من اتقى الشرك. فيساوي ما قبله.

قَوْلُهُ: (إِلَى يَومِ الدِّينِ) أي الكائنين إلى يوم الدين. واعتُرِض: بأن كلامه لا يصدق إلا على من استمرت تبعيته إلى يوم الدين كالخضر عليه السلام، فلا يشمل من مات قبل ذلك، وأُجيبَ: بأن المعنى: ومن تبعهم طائفةً بعد طائفةً إلى يوم الدين، فالمستمر إنما هو الطوائف المتعاقبة، لا كل شخص من الأشخاص. وإن شئت قلت: المستمر نفس التبعية لا ذوات التابعين. والمعنى عليه حينئذ: ومن تبعهم حال كون التبعية مستمرة إلى يوم الدين بسبب تعاقب الطوائف. والمآل واحد.

(الحمد لله) ....

واعتُرض أيضًا بأن هذه التبعية لا تستمر إلى يوم الدين، لانقراض طوائف المؤمنين قبله، لأن ابتداءه من النفخة الثانية، وتموت جميع الخلائق -أي الكفار- بالنفخة الأولى، لأنه لم يبق عندها إلا الكفار، ويموت المؤمنون قبلها بريح لينة تقبض أرواحهم، فلا يستمرون إلى يوم القيامة. وأجيبُ: بأن كلامه على حذف مضاف، أي إلى قرب يوم الدين، وهو زمن تلك الريح اللينة.

و(الدِّين): يطلق في اللغة على معان، المناسب منها هنا «الجزاء»، أي إلى يوم الجزاء، وهو يوم القيامة. والجزاء: إيصال ما يليق بكل عامل إليه، وفي الاصطلاح: المسائل التي أتى بها النبي ﷺ. وأموره -أي علاماته الدالة على وجوده في الشخص- أربعة: صدق القصد، أي أداء العبادة بالنية، والإخلاص، والوفاء بالعهد، أي الإتيان بالواجبات. وترك المنهي، أي اجتناب الحرام، وصحة العقد، أي جزمه بما عليه أهل السنة من التوحيد.

قَوْلُهُ: (الحَمْدُ لله): حذف الشارح بسملة المتن لعله اكتفاءً ببسملته السابقة عنها، إشارةً إلى شدة امتزاج الشرح بالمتن، فكأنهما شيء واحد، أو أن البسملة السابقة هي بسملة المتن[1]، ذكرها الشيخ في أول شرحه تبركًا بها، وإشارة إلى أن الشرح ليس له استقلال في نفسه، لأنه إبراز لمعاني المتن، فلا يستحق أن يؤتى له ببسملة. ولم يفعل كذلك بالحمدلة، بل أتى لشرحه بحمدلة غير حمدلة المتن لأنه قصد بذلك أداء ما وجب عليه من شكر النعمة. وعدل عن الجملة الفعلية إلى الإسمية اقتداء بالكتاب العزيز، ولدلالتها على الدوام والثبات المناسب للمحمود -وهو الله تعالى- وإن كان الأصل هو الفعلية، لأن «الحمد» من المصادر الدالة على الأحداث المنسوبة للذوات، والشائع في بيان ذلك[2] هو الفعلية، ولأن هذا المصدر مما يكثر

(١) لبَّان: قوله: «أو أن البسملة... إلخ»: قد يُقال: كتابتها بالمداد الأسود ربما دل على أنها بسملة الشارح. اهـ.

(٢) لبَّان: قوله: «في بيان ذلك» أي في التعبير عن الأحداث بقيدها السابق. انتهى.

....

استعماله منصوبًا بفعل محذوف، والأصل: «حمدت حمدًا لله» ثم حذف الفعل اكتفاء بدلالة مصدره عليه، ثم عدل إلى الرفع لقصد الدلالة على الدوام والثبات. وأدخلت «ال» لإفادة الاستغراق مثلًا، فمن نظر للأصالة المذكورة أو للمناسبة للمقام لكونه مقام نِعَمٍ متجددة عبر بالفعلية، ومن نظر لما مر عبر بالاسمية، فلكلٍّ وجهة.

و«ال» في الحمد إما للاستغراق كما مر، والمعنى: كل فرد من أفراد الحمد مختص بالله تعالى، أو مستحَقٌّ له. أو للجنس، والمعنى: جنس الحمد -أي حقيقته- مختص بالله تعالى. ويلزم من ذلك اختصاص كل فرد به، لأنه لو خرج فرد منه لغيره لم يكن الجنس مختصًا به تعالى لخروجه في ضمن ذلك الفرد. أو للعهد، والمعنى: الحمد المعهود، وهو الذي حمد الله تعالى به نفسه في القدم- وقيل هو الذي حمد به نفسه وحمده به أنبياؤه وأولياؤه- مختص به تعالى. والعبرة بحمد مَنْ ذُكِر، فلما اختُصَّ به ذلك صار كأن جميع الأفراد مختصة به تعالى، لأنه لا عبرة بحمدِ غير مَنْ ذُكِرِ. فالجملة على كل حال مفيدة لاختصاص جميع الأفراد به تعالى، لكن على الأول صريحًا، وعلى الثاني لزومًا، وعلى الثالث ادعاءً، وخير الأمور أوساطها، لأنه كدعوى الشيء، وهو اختصاص الأفراد ببينة، وهي اختصاص الجنس، فيكون من باب «الكناية» على حد «زيد طويل النِّجاد» أي حمائل السيف. ويلزم منه طول القامة.

ومعلوم أن الكناية أبلغ من الصريح، وإذا جعلت «أل» للعهد، وجُعل المعهود المعنى الأول -وهو حمد الله نفسه فقط- تعين أن تكون «اللام» في «لله» للاختصاص أو الاستحقاق لا للمِلك، لأن القديم لا يُمْلَك، بخلاف ما إذا جعلت للجنس أو للاستغراق أو للعهد وجُعِلَ المعهود المعنى الثاني[1]، فإنه يصح أن تكون «اللام» للاختصاص أو للاستحقاق أو

---

(١) أي الحمد الذي حمد به نفسه وحمده به أنبياؤه وأولياؤه.

(والصلاة والسلام على رسول الله) الحمْدُ هو الثناء........

للمِلك، لأن المركب من القديم والحادث حادث، لكن على الاستغراق يلاحظ هيئة الأفراد المجتمعة حتى يوجد التركيب.

قَوْلُهُ: (عَلَى رَسُولِ الله): مقتضى الظاهر الإضمار بأن يقول: «على رسوله» ولعل نكتة الإظهار زيادة تفخيم شأن رسول الله ﷺ بإضافته إلى اسمه تعالى الصريح، وما أشرفها من إضافة!

ولم يقل: «على نبيه» لأن الرسالة أشرف من النبوة على الصحيح لتعدي أثرها، بخلاف النبوة، خلافًا للعز بن عبد السلام في قوله بالعكس معللًا له بأن النبوة فيها تعلق بالحق تعالى والرسالة فيها تعلق بالخلق والأول أشرف. ورُدَّ: بأن الرسالة فيها التعلقان معًا، وللتنبيه على أن المقصود في هذا العلم إثبات الرسالة التي هي أخص من النبوة.

قَوْلُهُ: (الحمْدُ هُوَ): أي لغةً، أي في لغة العرب، بدليل تقييده بقوله: (بِاللسَان)، وأما في العرف فهو: فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعمًا، والمراد بـ«الفعل» ما يشمل القول والاعتقاد. وإنما اقتصر على المعنى اللغوي إشارة إلى أنه المراد من الأحاديث الدالة على طلب الابتداء بالحمد، وليس المراد منها المعنى العرفي على التحقيق، لأن العرف طارئ بعد الشرع، فتحمل النصوص الواردة على المعنى اللغوي، لأنه الموجود إذ ذاك؛ على أن التفرقة بين معناه اللغوي والعرفي اصطلاح لبعض المتكلمين، وإلا فأهل اللغة والشرع قد تطابقوا على أن حقيقة الحمد الوصف بالجمل.

قَوْلُهُ: (الثَّنَاءُ): جنسٌ دخل فيه الحمد المعرَّف وغيره، بناءً على أن الثناء هو الإتيان بما يدل على اتصاف المحمود بالصفة الجميلة ولو بغير اللسان، مأخوذ من «أثنيت» أي أثنيت بما يدل على اتصاف المحمود بالصفة الجميلة ولو مرة، لا من «ثنيت» الشيء إذا عطفت بعضه على بعض لاقتضائه التكرار، فيلزم عليه كون التعريف غير جامع، لخروج الحمد غير المكرر.

باللسان........................

وقَولُهُ: (باللسَان) فَصْلٌ أول خرج به الثناء بغيره كالجَنان والأركان، فليس حمدًا لغة، وإن كان حمدًا في الاصطلاح، وكذا الحمد النفسي، وحمد الجمادات الشامل له قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ (الإسراء: ٤٤) إن لم يكن لفظيًا خرقًا للعادة، فليس حمدًا لغةً حقيقةً، بل مجازًا، وإن كان ثناءً حقيقة بناءً على تعريف الثناء بما مر. أما لو عرف بأنه الذكر بخير، فليس ثناءً أيضًا، وعليه يكون ذكر اللسان مستغنى عنه.

واعتذر بعضهم عن ذكره حينئذ بأنه لبيان الواقع، كما هو الأصل في القيود، أو لرفع احتمال التجوز بإطلاق الثناء على ما ليس باللسان مجازًا، وعلى كلٍّ فالمراد باللسان آلة النطق، ولو غير المعهود، فيشمل الثناءَ المنطوقَ به بغيرها، كما لو نطقت يده كرامةً، وكذا ثناء الجمادات إذا نطقت خرقًا للعادة.

لكن يَرِدُ عليه أن إطلاق اللسان على ذلك مجاز، و التعاريف تصان عنه. **وأورد عليه أيضًا**: أن حمد الله[1] ثناءٌ بلا لسان، فيكون التعريف غير جامع.

وأجيبَ: بأن هذا تعريف لنوع من الحمد، وهو الحمد الحادث، لا لمطلق الحمد الشامل للقديم، أو بأن المراد بـ«اللسان» الكلامُ مجازًا من إطلاق اسم الملزوم وإرادة اللازم، فيدخل فيه ما ذُكِرَ لشمول الكلام للنفسي واللفظي، وهو حقيقةٌ فيهما عند بعض أهل السنة. وقال البعض الآخر: إنه حقيقة في النفساني، مجاز في اللساني[2]. وعند المعتزلة أنه حقيقة في اللساني، مجاز في النفساني.

---

(١) أي حمد الله تعالى لنفسه أو لغيره.

(٢) وعليه جرى الشيخ الأمير في شرحه على منظومة السقاط إذ قال: «كلام الله» حقيقة في النفسي، مجاز في اللفظي؛ و«القرآن» حقيقة في اللفظي، مجاز في النفسي.

بالجميل ....

قَوْلُهُ: (بِالجمِيلِ... إلخ): فصل ثان خرج به الثناء باللسان بغير الجميل إن قلنا برأي عز الدين بن عبد السلام إن الثناء حقيقة في الخير والشر المستند فيه إلى حديث «مُرَّ بجنازةٍ فأثنوا عليها خيرًا، ثم بجنازةٍ فأثنوا عليها شرا»[1]. فإن قلنا برأي الجمهور إنه حقيقة في الخير فقط -كما يستفاد من تعريفه السابق- فهو مستغنىً عنه، وفائدة ذكره حينئذ تحقيق ماهية الثناء، كما هو الأصل في ذكر قيود الشيء نظير ما مر.

و«أل» في (الجمِيلِ) للجنس، فيصدق بالواحد والأكثر، وإلا لزم خروج الثناء ببعض الصفات الجميلة، أو على بعضها، فيفسد التعريف. ثم إن «الباء» في قوله (باللسَانِ) للآلة، وفي قوله: (بِالجمَيلِ) يحتمل أن تكون للتعدية، فيكون المراد بالجميل: المحمود به. ولم يقيده بكونه اختياريًا، لأنه لا يشترط فيه ذلك، ويكون حينئذ ساكتًا عن ذكر المحمود عليه. ويحتمل أن تكون للسببية، أو بمعنى «على» فيكون المراد بـ«الجميل»: المحمود عليه. والواجب حينئذ تقييده بكونه اختياريًا، لأنه يشترط فيه ذلك على الصحيح، ليخرج الثناء على الجميل غير الاختياري، فإنه يسمى «مدحًا» لا «حمدًا»، يقال: «مدحت اللؤلؤة على صفائها» دون «حمدتها»، و«مدحت زيدًا على حسنه» دون «حمدته». وقيل: لا يشترط فيه ذلك، فيكون الحمد والمدح مترادفين، وهو ما يفهم من ظاهر قول الزمخشري في «الفائق»: «الحمد والمدح أخَوان».

والمراد بالاختياري ما يشمل الاختياري حقيقة أو حكمًا فيدخل الثناء على صفاته تعالى الذاتية كالعلم والقدرة والإرادة، فإنها ليست أفعالًا اختيارية، ولا يوصف ثبوتها له تعالى بالاختيار، أي الإرادة، وإلا كانت حادثة. لكنها لما كانت منشأً للأفعال الاختيارية نُزِّلَتْ منزلتَها[2]، كما يحمد

(١) متفق عليه: البخاري (٢٥٠٠)، ومسلم (١٥٧٨).

(٢) قال العلامة الأمير في حاشيته على عبد السلام: وقيل لما كانت مصدر الأفعال الاختيارية نزل الثناء عليها

....

«زيد» على شجاعته باعتبار كون الشجاعة مبدأ لآثار وأفعال اختيارية، كالخوض في المهالك، والإقدام على المعارك.

وكذلك ذات المولى تسمى «اختيارية» باعتبارية كونها منشأ لما ذكر، فصح الحمد عليها، ولا يرد السمع والبصر والكلام فإنها ليست منشأ لما ذكر، لأنا نقول أَلْحَقَ غيرَ الأغلب[1] بالأغلب طردًا للباب على وتيرة واحدة، أو أنها لما لازمت الذات ولم تؤثر في شيء نزلت منزلتها، فيكون الحمد عليها كالحمد على الذات.

والجواب المطرد في جميع الصفات أن يقال إن ذاته المقدسة لما كانت كافية في ثبوت تلك الصفات الشريفة لها، أي غير محتاجة إلى ذات أخرى توجب قيامها بها، نُزِّلَتْ تلك الصفات منزلةَ الأفعال الاختيارية. وبما تقرر من تغاير معنى «الباءين» صح تعلُّقهما بالثناء. واندفع ما يقال: في كلامه تعلُّقُ حرفَيْ جَرٍّ متحدَيْ اللفظ والمعنى بعامل واحد وهو ممتنع.

وقد عُلِمَ مما ذكر تغاير المحمود به وعليه، فالأول: هو مدلول الصيغة، ولا يختص بالاختياري -كما مر- بل يكون اختياريًا، أي صادرًا عن المحمود باختياره وإرادته كالكرم، وغير اختياري كطول القامة، وصباحة الوجه. والثاني: هو ما كان باعثًا على الثناء، بأن

منزلة الثناء على الأفعال الاختيارية، لا نزلت هي حتى يكون إساءة أدب، ورده الشيخ الملوي بعدم ظهوره في غير صفات التأثير، وقد يجاب بملاحظة أنها ليست بغير الذات المؤثرة. أهـ. ص ١٨، ط الكتب العلمية. ووجه إساءة الأدب فيها كما في شرحه على منظومة السقاط إن أراد بالاختيارية حقيقتها المقتضية للحدوث، فلا يخفى ما فيه من إساءة الأدب، وإن أولها بما يناسب فهو ثابت بدون كأنيَّة. (شرح الأمير على منظومة السقاط)، ط دار الإحسان بتحقيقنا ص ٦١-٦٢. وانظر للزيادة تعليقاتنا الشارحة على كلامه.

(١) لأنها ثلاثة، والبقية أربعة: الحياة والعلم والإرادة والقدرة، والحياة مندرجة في المحمود عليه لكونها مصححة لقيام الصفات بالذات.

....

يكون الثناء في مقابلته ولأجله، ولا يكون إلا اختياريًا على المشهور. ثم إنهما قد يختلفان ذاتًا واعتبارًا، كمن أعطاك شيئًا فكان باعثًا لك على وصفك له بالعلم، أو الحلم، أو الجمال، فقلتَ: «زيد عالم» أو «حليم» أو «جميل»، فالمحمود عليه الإكرام، والمحمود به العلم مثلًا.

وتارة يتحدان ذاتًا ويختلفان اعتبارًا، فيكون الشيء الواحد محمودًا به وعليه، لكن باعتبارين مختلفين؛ وذلك بأن يكون الباعث على الوصف بصفة اتصاف الشخص بتلك الصفة كقولك: «فلان كريم» في مقابلة إكرامه لك، فالإكرام من حيث كونه مدلول الصيغة محمود به، ومن حيث كونه باعثًا على الحمد محمود عليه، وهذان ركنان من أركان الحمد الخمسة التي يتوقف عليها، وبقي منها:

الصيغة: وهي اللفظ الدال على المحمود به، وإن شئت قلت: على اتصاف المحمود بالمحمود به. والحامد: وهو المُثْنِي الذي يتحقق منه الحمد. والمحمود: وهو الفاعل المختار، أي الذي يصدر منه المحمود عليه باختياره حقيقة أو حكمًا على ما مر.

ويمكن استفادة هذه الثلاثة من قوله: (الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ) لتوقف الثناء على مُثْنٍ وهو الحامد، ومثنَى عليه وهو المحمود، والثناء المذكور هو الصيغة.

ولم يقل كغيره: «على جهة التعظيم» ليخرج الوصف بالجميل تهكمًا نحو: ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴾ (الدخان: ٤٩)، لأن ذلك ليس قيدًا من ماهية الحمد بل هو شرط إما لتحققه أو للاعتداد به كما قاله يس[1] في «حواشي التلخيص». وما خرج به لا يسمى ثناءً

---

(١) هو الشيخ ياسين بن زين الدين بن أبي بكر بن عليم الحمصي ، الشهير بالعليمي: شيخ عصره في علوم العربية. ولد بحمص، ونشأ واشتهر وتوفي بمصر. له حواش كثيرة، منها «حاشية على ألفية ابن مالك - ط» جزآن، و«حاشية على متن القطر وشرحه للفاكهي - ط» و«حاشية على شرح التلخيص المختصر للسعد التفتازاني - خ» و«حاشية على فتح الرحمن شرح لقطة العجلان - ط» في الاصول، و«حاشية على شرح

من الأوصاف..

بجميل حتى يحتاج إلى إخراجه بذلك، بل هو وصف للمتهكَم به بما ليس متصفًا به حقيقة، بل مجازًا، إما باعتبار ما كان في الدنيا، أو باعتبار ضدِّ حالته فيها، لأن كونه في النار ينفي عنه العزة والكرامة، فهو خارج من أول الأمر.

وأنواع المحامد أربعة: حمدان قديمان وهما: حمدُ الله نفسه، وحمدُه بعضِ عبيدِه نحو: ﴿نِعْمَ ٱلْعَبْدُ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾ (ص:٣٠)، وحمدان حادثان: وهو حمدنا لبعضنا، وحمدنا لله تعالى. هكذا قال السكتاني[١].

وقال ياسين: إن الحمد القديم واحد، وهو ما كان المحمود به وعليه قديمًا كحمد الله تعالى نفسه على ذاته أو صفاته، وأما حمد بعض خلقه فحادث لأن المركب من القديم والحادث حادث. وجمع بعضهم بأن الحمدَ مشترك بين الكلي والجزئي، فيستعمل في الماهية المركبة من الأركان الخمسة وهو الذي عناه ياسين، ويستعمل في الثناء فقط، وهو الذي عناه السكتاني.

قَوْلُهُ: (مِنَ الْأَوْصَافِ): (مِنْ) للتبعيض لا للبيان، أي الجميل الكائن من الأوصاف... إلخ. والمراد بالأوصاف: ما يشمل الصفات الثبوتية وغيرها من الصفات السلبية[٢]. فالثناء على الله تعالى بتنزهه عن الحدوث مثلًا، أو «زيد» بنفي البخل عنه يسمى حمدًا.

الاستعارات - خ» و«حاشية على شرح السنوسي، على صغراه - خ» في التوحيد، و«حاشية على التصريح شرح التوضيح - ط» في النحو توفي سنة ١٠٦١هـ

(١) هو عيسى بن عبد الرحمن، أبو مهدي الرجراجي السكتاني. مفتي مراكش وقاضيها وعالمها في عصره. مولده ووفاته فيها. تفوق في فقه المالكية والتفسير. وصنف كتبا، منها «حاشية على شرح أم البراهين» توفي سنة ١٠٦٢هـ

(٢) ومنه قوله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًۢا ﴾ (الإسراء: ١١١).

أو الأفعال كالعلم والجودِ...

قَوْلُهُ: (أَوِ الْأَفْعَالِ): فيه أن الأفعال فيه أيضًا من الأوصاف، لأن فعلك وصف لك، وعطفها عليها يقتضي أنها غيرها، إلا أن يجاب بأن المراد بالأوصاف: ما عدا الأفعال. ولا يصح الجواب بأنه من عطف الخاص على العام، لأنه لا يكون بـ«أو»، إلا أن تُجعَلَ بمعنى «الواو» كما في بعض النسخ. ونكتةُ عطفها على الأوصاف حينئذ دفع توهم أنها ليست منها، فإن إدخالها فيها فيه نوع غرابة.

قَوْلُهُ: (كَالْعِلْمِ...إلخ): يطلق «العلم» على أحد العلوم المدونة وهي القواعد والضوابط، وعلى الملكات، وعلى الإدراكات تصورية كانت أو تصديقية، والمراد به هنا المعنيان الأخيران لا الأول، لأن القواعد ليست أوصافًا. ويصح أن يراد به هنا أيضًا العلم في هذا الفن، وهو الاعتقاد الجازم المطابق للحق عن دليل، لا في فن المنطق، لأنه فيه هو الصورة الحاصلة في الذهن ولو جهلًا مركبًا، وذلك لا يصح إرادته هنا لعدم كونه جميلًا في بعض صوره.

ويطلق العلم على ما قابل الجهل، ويصح إرادته هنا أيضًا، وهذا كما يتصف به العبد يتصف به المولى تبارك وتعالى؛ لكن الفرق بينهما أن علمه تعالى واحد متعلق بأشياء لا نهاية لها، وأما العبد فقيل إن له علمًا واحدًا كثير التعلقات، وقيل له علوم كثيرة. والعلم المذكور مثال للجميل من الأوصاف لا للأوصاف، لفساده، إذ العلم ليس أوصافًا متعددة بل صفة واحدة.

وكذا قَولهُ: (والجود) فهو مثال للجميل من الأفعال لا للأفعال، هذا إن فسر بالإعطاء الذي هو صفة فعل. فإن فسر بأنه صفة هي مبدأ إفادة ما ينبغي لا لغرض فخرج ما لو وهب شيئًا ليستعيض عنه ولو مدحًا أو ثناء، فلا يعد جودًا، كان مثالا للأول أيضًا، إذ الصفة المذكورة هي: ملكة تنشأ عنها الأفعال بسهولة. وقيل هي القدرة، أو الإرادة، ومعلوم أنها ليست بفعل. والأوَّلُ أولى.

بالمنن، وهو ضدُّ الذم الذي هو الثناء بالقبيح من الأوصاف والأفعال كالجهل..........

قَوْلُهُ: (بِالْمِنَنِ): جمع «مِنَّة»، وهي: النعمة، كـ«سِدْرة» و«سِدَر»، أي والجود بالنعم. ومقتضاه: أن الثناء في مقابلة الجود بنعمة واحدة لا يسمى «حمدًا»، وليس كذلك، إلا أن تجعل «ال» للجنس فيصدق الجود بالنعمة الواحدة.

قَوْلُهُ: (وَهُوَ ضِدُّ الذَّمِّ): لما عرَّفَ الحمد وكان الذم ضدَه، والضدُّ أقرب الأشياء خطورًا بالبال عند ذكر ضده ناسب ذكر الذم وتعريفه، لا يقال: «إن الذمَّ ضدُّ المدح لا ضدُّ الحمد» لأنا نقول: كونه ضدًا للمدح لا ينافي كونه ضدًا للحمد، أيضًا لأن الإتيان بما يدل على اتصاف المذموم بالقبيح أعم من أن يكون ذلك القبيح اختياريًا أو لا، فهو ضد لهما كما يفيده كلام «المصباح». ويرشح ذلك ما مر من ترادفهما على قول.

قَوْلُه: (الثناء) بتقديم النون على المثلثة، وهو كما مر الإتيان بما يدل على الاتصاف بالقبيح. وباء (بِالْقَبِيحِ) يجري فيها ما تقدم في باء (بِالْجَمِيلِ) من كونها إما للتعدية فيكون مدخولها مذمومًا به، أو بمعنى «على» فيكون مذمومًا عليه. وحذف هنا (بِاللِّسَانِ) اكتفاء بما مر في الحمد، لأنه ضده. وقد تقدم أنه لا يكون إلا باللسان، وهذا كذلك، فيجري فيه جميع ما تقدم من الأركان الخمسة وما فيها.

قَوْلُهُ: (مِنَ الْأَوْصَافِ..إلخ) أي الكائن من الأوصاف، ويجري هنا جميع ما تقدم.

قَوْلُهُ: (كَالْجَهْلِ) هو ينقسم إلى: مركب، وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه، ولا يكون إلا مذمومًا، كاعتقاد الفلاسفة قدم العالم، وإلى: بسيط، وهو انتفاء العلم بالشيء، وهو تارة يكون محمودًا كانتفاء علمك بذات الله تعالى على وجه الإحاطة، وتارة يكون مذمومًا كانتفاء علمك بفرائض الوضوء.

وإطلاقه على القسمين المذكورين حقيقة بناء على المشهور من أنه من قبيل المشترك

والبخل..

اللفظي، ويمكن حمل كلام الشارح على هذا المشترك بأن يراد كلٌّ من فرديه، فعلى الأول يكون مثالًا للقبيح من الأوصاف إن قلنا إن الاعتقاد من الكيفيات[1]، وهو التحقيق، فيكون صفة وجودية. وإن قلنا إنه فعل نفساني- وهو خلاف التحقيق- كان مثالًا للقبيح من الأفعال. وعلى الثاني يكون مثالًا للقبيح من الأوصاف فقط، فيما إذا كان انتفاء العلم مذمومًا كالمثال الثاني، لأن الانتفاء المذكور صفة سلبية.

وقيل: إطلاقه على الأول حقيقة وعلى الثاني مجاز، وعليه فيكون المراد به الأول لأن المتبادر عند الإطلاق هو المعنى الحقيقي.

قَولُهُ: (وَالْبُخْل..إلخ) هو ضد الكرم المرادف للجود، وقد تقدم أن الجود صفة هي مبدأ إفادة ما ينبغي إلخ، فيكون البخل صفة هي مبدأ عدم إفادة ما ينبغي إلخ. وتقدم أن تلك الصفة في الجود هي ملكة ينشأ عنها وصول الإحسان للغير، فتكون في البخل ملكة ينشأ عنها عدم وصول الإحسان للغير، ويكون مثالًا للقبيح من الأوصاف، لأن الملكة من الأوصاف.

فإن فسر الجود بأنه الإعطاء الذي هو صفة فعل، كان البخل كفَّ النفسِ عن الإعطاء، فيكون مثالًا للقبيح من الأفعال، لأن الكفَّ فعل من أفعال النفس، وإطلاق الضد عليه حقيقة كالأول، لأنه ليس أمرًا عدميًا. فتلخص أن كلًّا من الجهل والبخل يصح أن يكون مثالًا للقبيح من الأوصاف ومن الأفعال.

(١) والكيف عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء أوليًا. كذا لبعض المتأخرين. وقوله لا يتوقف تصوره على تصور غيره أي لا يتوقف إدراكه على تقدم إدراك غيره كتقدم تصور المنسوب على تصور المنسوب إليه. وقوله: لا يقتضي القسمة خرج به الكم. وقوله: واللاقسمة لتخرج الوحدة والنقطة لأنهما يقتضيان اللاقسمة. وقوله: في محل ظرف مستقَر حال من فاعل لا يقتضي، والمعنى لا يقتضي القسمة واللاقسمة حال كونه في محله.

فمعنى «الحمد لله»: الثناء بالجميل واجبٌ لله ويستحيل........................

قَوْلُهُ: (فَمَعْنَى «الحمْد»..إلخ): «الفاء» للتفريع، وتسمى «فاء» الفصيحة، لإفصاحها عن شرط مقدر وقعت في جوابه، أي إذا عرفت أن الحمد هو الثناء. فمعنى قول المصنف: (الحمْدُ لله) الثناء بالجميل إلخ ، أي كل ثناء بجميل أو جنسه، بناء على أن «ال» استغراقية أو جنسية. وقَوْلُهُ: (وَاجِبٌ): أي ثابت له تعالى على طريق الجواز[1]، أو لا يقبل الانتفاء؛ كلٌّ محتمل. لكن قَوْلُهُ: «وَيَسْتَحِيلُ في حَقِّهِ..إلخ» يعين الثاني، فهو المراد. وأورد عليه أن الثناء عليه كما مرَّ هو الإتيان بما يدل على اتصاف المحمود بصفة جميلة، والإتيان بما ذكر فعل يقبل الوجود والعدم، فلا يكون ثابتًا بالمعنى المذكور.

وأجيب: بأن كلامه على حذف مضاف، أي «استحقاق الثناء»، ولا شك أن استحقاقه لازم له تعالى لزومًا لا يقبل الانفكاك، وحينئذ فعطف قوله: (وَيَسْتَحِيل) على قولِهِ: (الثَّنَاء... إلخ) من عطف اللازم على الملزوم. فتفسير الوجوب بالمعنى الثاني مأخوذ من المقام كما علمت، وإلا فالمناسب للعبارة -أعني قوله: «الحمْدُ لله»- أن يفسر بالمعنى الأول، إذ مدلولها مجرد ثبوت الحمد لله تعالى. وبعد ذلك فهذا التقدير -أعني تقدير مادة الوجوب- خلاف المشهور في هذه العبارة، بل المشهور فيها تقدير مستحق، أو مختص، أو مملوك.

قَوْلُهُ: (وَيَسْتَحِيل... إلخ): ظاهرهُ أن هذا مأخوذ من معنى الحمد، وليس كذلك، إلا أن يجاب أنه ليس مراده أن ذلك من معنى الحمد، بل مراده أنه لازم للمعنى المذكور كما تقدم، لأنه يلزم من كون الحمد واجبًا لله تعالى بالمعنى المتقدم أن يكون ضده- وهو الوصف بالنقص المعبر عنه بالذم فيما مر- مستحيلًا في حقه تعالى؛ أو مراده أن هذه جملة مستقلة ذكرت

(١) لأنه فعل للخلق، وفعل الخلق جائز، فالحمد ثابت لله، ولكن ثبوته من حيث كونه فعلا للحق وأفعالهم جائزة الوقوع، وهي بإيجاد الله تعالى، وفعله تعالى جائز وليس واجباً. أما الحمد القديم فلا يكون جائزًا.

في حقه تعالى الوصف بالنقص. و«الله»: اسم........................

بعد المذكور تعليلًا لمحذوف تقديره: وإنما حكم بذلك لأنه يستحيل إلخ.

و قَوْلُهُ: (فِي حَقِّهِ) أي ذاته وصفته.

وقَوْلُهُ: (الْوَصْفُ بِالنَّقْصِ): أُورد عليه: أن الوصف بذلك ليس مستحيلًا، لأنه مصدر وصفه إذا أتى بما يدل على اتصافه بالقبيح فيكون بمعنى «النثاء» بتقديم النون الذي هو الإتيان إلخ. وهو ليس بمستحيل عقلًا بل هو واقع.

وأجيب: بأن مراده بالوصف الاتصاف، من إطلاق المسبب على السبب العادي، إذ العادة جرت بأن من اتصف بشيء يصفه الناس به؛ أو يقدر مضاف نظير ما تقدم، أي استحقاق الوصف. ولاشك أن الاستحقاق المذكور مستحيل في حقه تعالى. و«النقص» مصدر «نَقَصَ»، وهو يستعمل لازمًا ومتعديًا، يقال: «نَقَصَ زَيدٌ» أي قام به النقص، و«نَقَصَ اللهُ أعداءَكَ». أي قلل عددهم وأخذ منهم. والمراد به هنا اللازم، أي يستحيل في حقه تعالى الاتصاف بكونه ناقصًا، أي قائمًا به النقص، لا الاتصاف بكونه مُنقِصًا للغير على صيغة اسم الفاعل، أي مُقَدِّرًا نقصه، فليس بمستحيل.

قَوْلُهُ: (وَ«اللهُ» اسْمٌ): يطلق لفظ «الاسم» على ما يقابل الفعل والحرف، وعلى ما يقابل الكنية واللقب، وعلى ما يقابل الصفة. ويصح هنا إرادة ما عدا الأول، فالمراد أنه عَلَمٌ وضعه الله تعالى على نفسه وضعًا شخصيًا. وقيل: هو عَلَمٌ بالغَلَبَة؛ وفيه نظر، لأن العَلَم بالغلبة كلي، إلا أن يقال: إنه عَلَمٌ بِالْغَلبة باعتبار أصله وهو الإله، فهو عَلَمٌ لم يُسَمَّ به غيره تعالى شرعًا، ولم يقع خارجًا على غيره حفظًا لأحديته، فكما أنه لا مشاركة في مسماه وجودًا وعينًا، لأن وجوده قديم وكذا عينه أي ذاته، بخلاف الحوادث فيهما، كذلك لا مشاركة في اسمه وضعًا وعَلَمًا.

والصحيح أنه غير مشتق، وهو قول الخليل، وسيبويه، وأكثر الفقهاء، والأصوليين.

للذات الواجب الوجود المستحق.......................

وروُي الخليل[1] في النوم بعد موته فقال: غفر الله لي بقولي في اسمه تعالى إنه ليس بمشتق. وقد ذُكر في القرآن العظيم في ألفين وخمسمائة- وقيل ثلاثمائة وستين- موضعًا، وهو اسم الله تعالى الأعظم عند أكثر أهل العلم، وهو المعتمد، لأن من دعا به مع شروطه تحصل له المنفعة العظيمة والإجابة بعين ما سأل لوقته.

قَوْلُهُ: (للذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوجُودِ): هكذا في بعض النسخ، وفي بعضها: (اسْمٌ وَاجِبُ الْوجُودِ) واعترض على ذلك بأنه يلزم عليه أن يكون غير «عَلَم»، لأن مدلوله حينئذ -وهو واجب الوجود- كلي، و«الْعَلَمُ» يجب أن يكون مدلوله جزئيًا معينًا، وحينئذ فلا يكون قول «لا إله إلا الله» مفيدًا للتوحيد، لأنه يصير المعنى حينئذ: «لا إله إلا هذا الأمر الكلي». كيف وقد أجمعوا على إفادة ذلك القول التوحيدَ؟ على أنه يدخل فيه حينئذ الصفات، إذ هي واجبة الوجود، وإن خرجت بقولِهِ (المُسْتَحِقُّ... إلخ).

وأجيبُ: بأن إضافة (اسْمٌ) لـ(وَاجِب الوجُود) للعهد، أي اسم لواجب الوجود المعهود[2]، وهو الذات المعينة في الخارج، الموصوفة بوجوب الوجود واستحقاق جميع المحامد. والوصفان المذكوران ليسا من جملة الموضوع له وإلا كان كليًا، وقد سبق منعه، بل أتى بهما تمييزًا للموضوع له عن غيره، وخُصًا بالذكر دون بقية الصفات للإشارة إلى استجماع الذات لجميع صفات الكمال.

---

(١) أي الخليل بن أحمد الفراهيدي صاحب كتاب «العين»، وواضع علم العروض. تُوفي سنة ١٧٠هـ.

(٢) لبَّان: قوله: «أي اسم ...إلخ» قضيته أن العهدية المدلول عليها بالإضافة في المضاف إليه وهو واجب الوجود هنا، وهو خلاف المعروف. وسيأتي في كلامه على قول الشارح «و رسول الله» هنا ما يدل على أن العهدية في المضاف، وهو المعروف.

....

أما الإشارة بالأول فلأن كل كمال يتفرع عن وجوب الوجود بالذات[١]، لأن من كان كذلك يكون أكمل الموجودات وأشرفَها، فيجب اتصافه بأشرف الصفات؛ وأما الإشارة بالثاني فلأنه لا يستحق جميع المحامد إلا من كان متصفًا بسائر الكمالات، وقدم الأول لأنه كالدليل للثاني.

ومقتضى التوجيه المذكور أن الوصف الثاني مؤكدٌ للأول، والأَولَى أن يكون مؤسِسًا بأن يقال: خص الأول بالذكر لكونه أكمل الصفات وأشهرها اختصاصًا بجنابه تعالى، وخص الثاني لبيان سبب الحصر المستفاد من «لام» الحمد لله لأنها للاستغراق، أو للجنس المختص به تعالى. فالمعنى: وإنما كانت جميع الأفراد مختصة بالله، أو جنسها مختصًا به تعالى، لأنه مستحق لجميع المحامد.

وقدم الأول على الثاني لما مر- أو يقال خص الأول- لظهوره في تضمن سائر صفات السلوب، لأن واجب الوجود هو الذي لا يقبل وجودُه الانتفاءَ أزلًا وأبدًا، فلا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم، فيلزم أن يكون قديمًا باقيًا، وهكذا إلى آخر صفات السلوب، والثاني لظهوره في تضمن سائر الصفات الثبوتية. وقدم الأول عليه من باب تقديم التخلية على التحلية[٢].

وما تقدم في الجواب أولى من قول بعضهم: «إنه لما قام البرهان على أن واجب الوجود لم يوجد منه إلا هذا الفرد صح كونُ «الله» عَلَمًا عليه وأفاد التوحيد في «لا إله إلا الله»». انتهى، لأن مقتضاه أن لفظ الجلالة مدلوله كليٌّ انحصر في جزئيٍّ، فلا يصح أن يكون عَلَمًا، ولا يفيد

(١) لبَّان: قوله: «بالذات» كون الوجوب بالذات لم يُؤخذ من كلام الشارح وإن كان هو الواقع. انتهى.

(٢) ويمكن القول إنه قدم الأول لأن السلوب ناظرة إلى الذات، والثاني ناظر إلى الذات بشرط الصفات، وتقديم الأول أولى لا سيما مع تعلق بعض الصفات بالممكنات.

لجميع المحامد. و«الصلاة» من الله على نبيه زيادة تكرمة........................

التوحيد في «لا إله إلا الله»، لأنه يصير المعنى: لا إله إلا هذا الأمر الكلي المنحصر في جزئي. والإشكال المتقدم باق بعينه.

واعلم أن المراد بواجب الوجود: واجب الوجود لذاته، فلا تَرِدُ الحوادثُ الموجودة، فإنها واجبة الوجود عرضًا من حيث تعلقُ علم الله تعالى بوجودها لا بعدمها؛ فوجود «زيد» مثلًا في هذا الوقت المعين واجب عرضًا لتعلق علم الله تعالى به لا بضده وهو العدم، فاندفع الاعتراض بأن واجب الوجود كما يتصف به الباري تعالى يتصف به غيره.

قَولُهُ: (المَحَامِد): جمع «مَحْمَدَة»، بمعنى: الحمد.

قَولُهُ: (وَالصَّلَاةُ): مبتدأ، و(مِنَ الله) حال منه، على مذهب سيبويه المجوِّز لمجيء الحال من المبتدأ، ويمكن تمشيته على مذهب الجمهور بأن يقدر مضاف في العبارة، أي: وتفسير الصلاة حالة كونها كائنة من الله تعالى فتكون حالًا من المضاف إليه، ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فارتفع ارتفاعه.

وقَولُهُ: (زِيَادَة تَكرِمَة): خبر، وأشار بلفظ «الزيادة» إلى أن أصل التكرمة ثابت له ﷺ، وإلى أنه عليه الصلاة والسلام ينتفع بصلاة غيره، أي دعائِه له، على الصحيح من أن الأنبياء ينتفعون بذلك. لكن لا ينبغي للمصلي قصدُ ذلك كما مر لما فيه من إساءة الأدب. وقيل: إن المنفعة عائدة على العبد ليس إلا. وتفسيره (الصَّلَاة) بـ«زيادة التكرمة» أَخَذَه من المقام، وهو تعلُّقها به ﷺ، فالمناسب لمقامه الشريف تفسيرُها بذلك، وكذا باقي الأنبياء والملائكة. لكن (زِيَادَةُ التَّكْرِمة) متفاوتة[1]. وأما معناها الأصلي فهو التكرمة والإنعام. فقوله: (مِنَ الله) قيدٌ خرج به الصلاة من غيره، كالآدميين والجن والملائكة، فإن معناه الدعاء بخير. ولا ينافي ذلك

(١) أي بتفاوت درجاتهم عليهم الصلاة والسلام.

وإنعام ....

قولهم إنها من الآدميين الدعاءُ ومن الملائكة الاستغفارُ، لأن الاستغفار دعاء بالمغفرة والرحمة.

وقَوْلُهُ: (عَلَى نَبِيِّهِ): قيدٌ ثانٍ خرج به الصلاة من الله على غير نبيه[1]، فإن معناها التكرمة والإنعام، وهو معنى الرحمة، إذ المراد بها الإنعام أو إرادته، لا الرقة التي في القلب. وإطلاق «الصلاة» على «الرحمة» إطلاق حقيقي لغةً كما يدل له قولهم: إن الصلاة إما من قبيل المشترك اللفظي فمعناها من الله الرحمة، ومن الملائكة الاستغفار، ومن الآدميين تضرع ودعاء[2]؛ أو من قبيل المشترك المعنوي فمعناها «العطف والإحسان». وذلك يختلف باختلاف ما يضاف إليه، فإن أضيف إلى «الله تعالى» كان معناه «الرحمة» وهكذا، إذ من المعلوم أن إطلاق المشترك اللفظي على بعض أفراده حقيقة، وكذا المعنوي، على ما فيه، فالقول بأن «الصلاة» معناها لغة: الدعاءُ، فإن أضيفت إلى غيره تعالى كانت باقية على معناها، وإن أضيفت إلى «الله تعالى» كان معناها: «الرحمة التي هي لازمة للدّعاء» أهـ لا يظهر، لاقتضائه أن إطلاقها على «الرحمة» مجاز لغوي وليس كذلك كما علمت، ولعل اقتصارهم على كون معنى «الصلاة» في اللغة: «الدعاء» لكونه أظهر معانيها، وليس المراد أنها لا تطلق في اللغة إلا عليه.

و(التكرمة) معناها: العظمة، والمراد بها: التكريم، أي التعظيم، وعطْفُ الْإِنْعَام عليها مغاير، لأن بينهما عمومًا وخصوصًا وجهيًا، فقد يوجدان فيما إذا عظمك شخص بالقيام لك مثلًا وأنعم عليك بشيء، وقد ينفرد الأول فيما إذا عظمك ولم ينعم عليك بشيء، والثاني فيما إذا أنعم عليك بشيء ولم يعظمك. وقد يطلق «الإنعام» على «التكرمة» فيكون العطف للتفسير، وهو ظاهر.

---

(١) لبَّان: قوله: «على غير نبيه» أي من غير الأنبياء والملائكة.

(٢) رد ابن هشام في «مغنى اللبيب» القول بالاشتراك اللفظي بوجوه أربعة نقلها العلامة الأمير في حاشيته على عبد السلام، ورجح – أي ابن هشام– أنها من قبيل المشترك المعنوي.

و«السلام» زيادة تأمين له وطيبُ تحيةٍ..........

قَوْلُهُ: (وَالسَّلَامُ) أي من الله تعالى على نبيه، ففيه الحذف من الثاني لدلالة الأول، أي: وأما السلام من الملائكة والإنس والجن فهو الدعاء، ومن الله على غير نبيه فهو مطلق التحية أو التأمين.

قَوْلُهُ: (زِيَادَةُ تَأْمِين): فيه إشارة إلى أن أصل التأمين حاصل له عليه الصلاة والسلام نظير ما مر في الصلاة، وهو ضد التخويف، لأن الأمن ضد الخوف. والمراد به السلامةُ مما يخاف. ومقتضى هذا أنه عليه الصلاة والسلام يلحقه خوف، وهو كذلك، لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يخافون في بعضهم مواطن الموقف على أممهم، وعلى أنفسهم، وينسيهم الله تعالى المغفرة لهم[1]. وكذا يلحقه عليه الصلاة والسلام خوفٌ في الدنيا، لكن خوفه فيها خوفُ إجلالٍ ومهابة، لا خوفٌ من العذاب أن يحل به، أو خوفُه من الوقوع في حسنات الأبرار التي هي سيئات بالنسبة للمقربين، كما قيل ذلك في قوله تعالى: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ﴾ (الفتح: ٢). فإذا كان عندك خمسة دراهم وتصدقت منها بأربعة وأبقيت واحدًا كان ذلك حسنة عند الأبرار سيئة عند المقربين.

قَوْلُهُ: (وطِيبُ تَحِيَّة): أي تحية طيبة، والتحية في الأصل: الدعاء بالحياة. ثم أطلقت على مطلق الدعاء، ثم أطلقت على دعاء مخصوص، وهو السلام عليكم مثلًا، ومقتضى هذا أن الله تعالى يدعو للنبي ﷺ، وليس كذلك إذ ليس هناك أعظم منه حتى يدعوه. وحينئذ فالمراد بالتحية: خطابه تعالى له ﷺ بما يسرُّه و يلتذُّ به بأن يحييه في الجنان بكلام قديم تحيةً تليق بجنابه ﷺ. وعطفُ

---

(١) لعله يقصد حديث الشفاعة حين يقول الأنبياء عليهم السلام: إِنَّ رَبِّيَ قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ... نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري... الحديث. وهو ظاهر في تأييد كلامه. وإن علل العلامة الأمير عدم ذكر الشيخ عبد السلام لتفسير السلام بالأمان بأنه «ربما أشعر بمظنة الخوف لأن المعنى على طلبه والدعاء به، والنبي ﷺ بل وأتباعه لا خوف عليهم، وإن قال "إني لأخوفكم من الله" فهذا مقام عبوديته في ذاته واجلاله لمولاه.

وإعظام. و«رسول الله» هنا هو سيدنا محمد ﷺ.

ذلك على ما قبله مغاير، إذ لا يلزم من زيادة التأمين زيادة طيب التحية، ولا من زيادة طيب التحية زيادة التأمين.

قَوْلُهُ: (وَإِعْظَام): مصدر «أَعْظَمَ»، أي فَخَّمَ وَكَبَّرَ، بمعنى التعظيم الذي هو مصدر «عَظَّمَ» بالتشديد، فكأنه قال: «وتعظيم»، أي تفخيم وتكبير. وعطفُه على (تَأْمِينٍ) من عطف اللازم على الملزوم، لأنه يلزم من زيادة التأمين زيادة التعظيم، وعلى «طيب التحية» من عطف العام على الخاص، لأنه يلزم من زيادة طيب التحية زيادة التعظيم دون العكس. والحاصل: أن معنى السلام مركب من ثلاثة أشياء: زيادة التأمين، وزيادة طيب التحية، وزيادة التعظيم.

وقد علم مما مرَّ أن سلام الله تعالى على نبيه ﷺ وعلى بقية الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ليس من قبيل الدعاء، وكذا صلاته عليهم، لما مر أن الدعاء لا يتصور منه تعالى أنه طلب، والله تعالى مدعو ومطلوب منه، لا داع ولا طالب، إذ ليس هناك من هو أعظم منه حتى يُطْلَبَ منه. نعم إن أُرِيدَ كونُه يدعو ذاته بإيصال الخير للمدعو له -أي يطلب منها ذلك- صح[1]، والطلب النفسي مغاير للإرادة.

قَوْلُهُ: (وَرَسُول الله هُنَا)، قيد بـ(هُنَا) احترازًا عن الرسول في مبحث النبوات، فإن المراد به: ما يعم نبينا ﷺ وغيرَه من بقية الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

فإن قيلَ: لِمَ لَمْ يُرِدْ به كل رسول كما حمله على ذلك بعضهم؟ أجيبُ: بأنه إنما خصه بذلك لأمرين: الأول: أن «رسول الله» غلب استعماله في نبينا ﷺ فصار عَلَمًا بالغلبة على تلك الذات

---

(١) ولما كان قول ابن هشام بأن الاشتراك في معنى الصلاة على النبي معنوي وكان هذا لا يحسن في مقام طلب الاقتداء وكان المولى يدعو ذاته بإيصال الخير، قال العلامة الأمير: وأنت خبير بأن القول بأنه اقتداء في مطلق الاعتناء خير من هذا الكلام الهائل.

[أقسام الحكم العقلي]

(اعلم)...

الشريفة، ولا يطلق على غيرها إلا مقرونًا بذكر اسمه، أو قرينة. الثاني: أن الإضافة للعهد الخارجي العلمي، فإنها تأتي لما تأتي له «اللام»، فالمقتضي للتخصيص أمران كما علمت.

ولم يعرف الرسول مع أنه بصدد بيان كلمات المصنف كأنه لظهوره، وهو إنسان ذكر حر، أُوحي إليه بشرع، وأمر بتبليغه، فإن لم يؤمر بذلك فنبيٌّ فقط. وهو مأخوذ من الإرسال، وهو البعث من مكان إلى آخر في أمر، لبعثه من حضرة الحق إلى الخلق لصلاح معاشهم ومعادهم.

قَولُهُ: (اعْلَمْ... إلخ): عبر بـ«الْعِلْم» دون غيره، كـ«المعرفة» و«الدراية» و«الفهم» و«الإدراك» و«القراءة»، و«السماع»، لأن «العلم» هو الكثير الشائع في الاستعمال، ولأنه يتصف به المولى والمخلوق، و«المعرفة» لا يتصف بها إلا المخلوق، ولأنه الثابت في القرآن في قوله تعالى: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ (محمد: ١) بخلاف «المعرفة»، ولأن «المعرفة» -كما قيل- تتعلق بالبسائط والجزئيات دون المركبات والكليات، بخلاف «العلم»، وإن كان الصحيح ترادفهما[١].

و«الدراية» تستدعي تحصيل المعاني مع التأني والمهلة، إذ هي العلم الحاصل بعد التفكر والتخيل، فلا تناسب الاهتمام المناسب للمقام لاقتضائه السرعة، بخلاف «العلم» فإنه يفيد السرعة. و«الفهم» و«الإدراك» يستدعيان كلامًا سابقًا، ولم يسبق هنا شيء. و«القراءة» و«السماع» يتعلقان بالألفاظ مع أن المقصود تحصيل المعاني، إذ المراد: أدرك بالدليل أن كل ما

(١) ربما من حيث أصل المعنى لا من حيث جميع أجزاء الدلالة. وفي حاشية رمضان أفندي على النسفية: والمعرفة تطلق على الإدراك الذي بعد الجهل، وعلى الأخير من الإدراكين لشيء واحد يتخلل بينهما عدم، ولا اعتبار لهذين القيدين في العلم.

(أن الحكم العقلي ينحصر)......................................

حكم به العقل لا يخرج عن هذه الثلاثة لتتوصل بذلك إلى معرفة ما يجب، وما يستحيل، وما يجوز في حقه تعالى.

وإنما قلنا «بالدليل» لأن «العلم» هو حكم الذهن، أي إدراكه الجازم المطابق للواقع الناشئ عن دليل، والدليل هنا هو ما أشار إليه فيما سيأتي بقوله: (لأنَّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ... إلخ). وبهذا يجاب عن عدم تعبيره بـ«الجزم» و«الاعتقاد»، وهو أن كلًّا منهما قد يكون بلا دليل، بخلاف «العلم». ولم يقل: «اعلموا» بصيغة الجمع لئلا يُتوَّهم أنه فرض كفاية، مع أنه فرض عين. وسيأتي الكلام على ما يتعلق بهذه المفردات عند حل الشارح.

قَوْلُهُ: (أَنَّ الْحُكْمَ): أتى بـ«أَنَّ» توكيدًا للانحصار، لا يقال: إن ذلك ليس منكرًا ولا مشكوكًا فيه فلا يحسن الإتيان بها، لأنا نقول إنها قد يؤتى بها لكون الخبر أمرًا عظيمًا مما يهتم به، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ (الفتح: ١).

قَوْلُهُ: (يَنْحَصِرُ... إلخ): اعلم أن الحصر على ثلاثة أقسام:

حصر الكلي في جزئياته: وضابطه صحة الحمل، أي الإخبار بذلك الكلي الذي هو المقَسِم[١] على كل واحد من الجزئيات التي هي أقسام له، كانحصار الكلمة في اسم وفعل وحرف، إذ يصح أن تقول: «الاسمُ كلمةٌ»، وهكذا.

وحصر الكل في أجزائه: وضابطه صحة انحلال الكل إلى الأجزاء التي تركب منها كانحصار «السّكنجبين»[٢] في خل وعسل، والحصير في سمار وخيط، فماهية كلٍّ مركبة من الأمرين المذكورين، ويصح انحلال كلٍّ - أي تفكيكِه - إليهما.

(١) المَقْسِم مصدر ميمي، بمعنى المكان، فهو محل القسمة، أعني الكلي، أو الكل. الأمير على السقاط.

(٢) هو شراب مركب من حامض وحلو يستعمل دواءً.

....

وحصر بمعنى عدم الخروج.

وكلام المصنف لا يصح أن يكون من قبيل الأول لعدم صحة حمل المَقْسِم -أي الحكم العقلي- على كل من الأقسام، إذ لا يصح أن يقال الوجوب حكم عقلي، وكذا البقية، لأنه لا شيء من الحكم العقلي المفسر بأنه إثبات أمر أو نفيه بوجوب ولا استحالة ولا جواز، فلا يصح صدقه على شيء منها، أي حمله عليها، أي الإخبار به عن كل واحد منها؛ ولا من قبيل الثاني، لأن الوجوب وما بعده ليست أجزاء للحكم المذكور، وإنما أجزاؤه المحكوم عليه، والمحكوم به، والنسبة، ووقوعُها، على ما فيه[1].

وحاول جماعة تصحيحَ جعلِه من قبيل الأول، فأجاب بعضهم بتقدير مضاف في الأول، أي إن متعلَّق الحكم الوجوب[2]... إلخ، وبعضهم بتقدير مضاف في الثاني، أي إثبات الوجوب[3] وإثبات الاستحالة وإثبات الجواز، وفيهما نظر:

أما الأول[4]: فلما يلزم عليه من الإخبار بخاص عن عام، إذ متعلَّق الحكم كما يصدق بالوجوب مثلًا الذي هو المحمول يصدق بالموضوع والنسبة ووقوعها أو لا وقوعها على ما مر.

وأما الثاني: فلأن بعض العقائد[5] خارجة عن هذه الثلاثة، كقولك: «الله قادر»، أو

---

(١) لبَّان: قوله: «وإنما أجزاؤه المحكوم عليه .. إلخ» أي إدراكه، وكذا يُقال فيما بعده. وقوله: «والنسبة» أي الكلامية. وقوله: «على ما فيه» أي من الخلاف بين المناطقة في أن التصديق ويرادفه الحكم هل هو مركب من الإدراكات الأربعة أو بسيط، ويُفسر عليه بأنه إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وبقية الإدراكات شروط. انتهى.

(٢) لبَّان: قوله: «الوجوب» الأنسب بكلام المصنف «ينحصر ...إلخ». انتهى.

(٣) هامش «ل» قوله: «أي إثبات الوجوب» الأولى ينحصر في ثلاثة أقسام: إثبات الوجوب... إلخ. اهـ.

(٤) لبَّان: قوله: «أما الأول...إلخ» تقدم له أن المحمول والموضوع وما بعدهما أجزاء للحكم، فانظره مع ما هنا. اهـ.

(٥) لبَّان: قوله: «بعض العقائد» الأولى بعض الحكم العقلي، إذ هو المحدَّث عنه كما هو ظاهر.

....

«موجود»، أو «الواحد نصف الاثنين»، فليس في ذلك إثبات وجوب ولا غيره، مع أنه حكم عقلي. ويمكن أن يجاب بأن المراد: إثبات الوجوب أعم من أن يعبر عن الوجوب بذلك العنوان[1]، كقولك: «قدرة الله تعالى واجبة»، أو يعبر عنه بما اتصف به، أي الوجوب، كقولك: «الله قادر» فإن القدرة متصفة بالوجوب، وكذا يقال في الاستحالة والجواز، فهذه الثلاثة وإن لم يتعين في الحكم العقلي كونُها محكومًا بها- لصدقه حيث لا تذكر كما مر- لكن لابد منها في نفس الأمر.

و بعضهم أجاب بأن المنحصر في الثلاثة وصف الحكم، أو الحكم باعتبار وصفه، فوصفه إما وجوب، أو استحالة، أو جواز، أي لا يخلو من الاتصاف بواحد منها.

وفيه نظر، لأن الحكم بمعنى الإثبات أو النفي لا يتصف بالوجوب والاستحالة أصلًا، إذ هو ممكن، فوصفه دائمًا الإمكان. نعم هي أوصاف لمتعلَّقه كالقدرة والإرادة وثبوتهما له تعالى، فالأحسن أن يجعل الحصر في كلام المصنف من قبيل الثالث، وهو عدم الخروج كقولك: «انحصر حكم الأمير في البلدة الفلانية»، و«انحصرت فكرتي في ذنوبي»، بمعنى أن حكم الأمير لا يتجاوز تلك البلدة، وفكرتي لا تتجاوز ذنوبي، وإن لم تكن البلدة والذنوب أجزاء ولا جزئيات للحكم والفكرة، وكذلك ما هنا.

فالمعنى: أن الحكم العقلي لا يخرج عنها، لا أنها[2] جزئيات ولا أجزاءٌ له؛ وإنما هي أوصاف لمتعلقه، أعني: النسبة الحُكْمية، أو المحكوم به كما مر، وإلى هذا أشار الشارح فيما

---

(١) أي إن المراد على هذا التقدير من قوله اعلم ان الحكم العقلي ينحصر في ثلاثة أقسام هو أن الحكم العقلي هو أن إثبات الوجوب أعم من أن يعبر عن الوجوب بأن الحكم العقلي منحصر فيه

(٢) في مطبوعة الحلبي و أ: لأنها، بدل «لا أنها».

(في ثلاثة أقسام: الوجوب، والاستحالة، والجواز. فالواجب: ما لا يتصور في العقل عدمه والمستحيل: ما لا يتصور في العقل وجوده؛ والجائز: ما يصح في العقل وجوده وعدمه).....

سيأتي بقوله (وَمَعْنَى انْحِصَارِهِ فِي الثَّلَاثَةِ... إلخ).

قَوْلُهُ: (الْوُجُوبُ): هو عدم قبول الانتفاء؛ والاستحالة: عدم قبول الثبوت؛ والجواز: قبول الثبوت والانتفاء. فالأولان أمران سلبيان، والثالث أمر اعتباري. وهذه الثلاثة تقع محمولات، أي مخبرًا بها من حيث الاشتقاق، فيقال: «قدرة الباري واجبة»، و«شريكه مستحيل»، و«بعثة الرسل جائزة». ولذا قال المصنف: (فَالْوَاجِبُ... إلخ). وقدم (الْوَاجِب)؛ لشرفه، وأعقبه بـ(المسْتَحِيل) لأنه ضده، وأَخَّرَ (الجائِز) لأنه لم يبق له مرتبة إلا التأخير؛ وأيضًا فهو شبيه بالمركب، وما قبله شبيه بالبسيط، والمركب متأخر. وعلى قياس ذلك يقال في تقديم الوجوب وما بعده.

واعلم أن الواجب إما ذاتي، وإما عرضي، والأول قسمان: واجب مطلق، وواجب مقيد. فالأول: كذات الله تعالى وصفاته، فإنها واجبة وجوبًا مطلقًا. والثاني: كالتحيز للجرم، فإنه واجب مقيد بدوام الجرم. بمعنى أنه لا يقبل الانتفاء. والثالث: كوجودنا في هذا الوقت فإنه عرضي، إذ لم يجب إلا لتعلق علم الله تعالى به، لا بعَدَمِنا في ذلك الوقت. والفرق بينه وبين التحيز للجرم أن نسبة التحيز للجرم حكم واجب مادته الوجوب، أي صفته المتحققة له في نفس الأمر هي الوجوب، لا الامتناع ولا الإمكان، كالحكم على الإنسان بالحيوان مثلًا، بخلاف نسبة الوجود لـ«زيد» مثلًا، فإن مادته -أي صفته المتحققة له في نفس الأمر- الإمكان، لا الوجوب. والمعرَّف بالتعريف المذكور هو الواجب الذاتي بقسميه، وإنما لم يقيده المصنف بذلك، لأنه عند الإطلاق لا يحمل إلا على الذات، ولا يحمل على العرض إلا بالتقييد.

قَوْلُهُ: (مَا لا يُتصوَّر... إلخ): (ما) يصح أن تكون نكرة موصوفة، بمعنى: أَمْرٌ، أي

نزَّل الشيخ..

معلومٌ، فجملة (لا يُتَصوَّر) صفتها، وأن تكون موصولة نعتًا لمحذوف والجملة صلتها، أي الأمر الذي لا يتصور أعم من أن يكون ذلك الأمر ذاتًا أو صفة أو نسبة، كقولك: «ذات الله تعالى واجبة»، و«قدرة الله واجبة». فكما أن الذات تتصف بالوجوب كذلك ثبوتها، وكما أن الصفة -كالقدرة- تتصف بالوجوب كذلك ثبوتها له تعالى.

وكذا قال في الاستحالة والجواز، فكما أن الشريك يتصف بالاستحالة كذلك ثبوته له تعالى، وكما أن بعثة الرسل تتصف بالجواز كذلك ثبوتها، وسيأتي ما يتعلق بالفعل من حيث بناؤه للفاعل والمفعول، وأن المراد بـ«التصور»: الإمكان أو التصديق، لا مجرد الإدراك، لأن العقل يتصور المستحيل ويدركه.

قَوْلُهُ: (نَزَّلَ الشَّيخُ... إلخ): هذا جواب عما يقال: لِمَ خالف المصنف عادة المؤلفين في تعبيرهم بـ«أما بعد»؟ وحاصل الجواب: أنه نزَّلَ «اعلم» منزلة «أما بعد»، أي صيَّره مثله، وأقامه مقامه. ونكتة العدول عن اللفظ الشائع -وهو «أما بعد»- التنبيهُ على أن غير العلم لا يبتغى سببًا.

و(الشَّيخُ): مصدر «شَاخَ» يَشِيخُ شَيخًا، وصف به كـ«عَدْل» و«رِضَا»، أو صفة كـ«سَيِّد» فخفف؛ لكثرة الاستعمال، أي دورانِه على الألسنة. سُمِّيَ «شيخًا»؛ لما حوى من كثرة المعاني المقتضية للاقتداء به في ذلك الفن لا لكبر سنه. وهو لغةً: مَن بَلَغَ أربعين سنة إلى آخر عمره، فإن الناس يقال لهم: «أطفال» و«صغار» و«صبيان» و«ذراري» إلى البلوغ، و«شبان» و«فتيان» إلى الثلاثين، و«كهول» إلى الأربعين، وبعد ذلك الرجل «شيخٌ»، والمرأة «شيخة». والقوة تزيد إلى الأربعين وتقف إلى الستين وتنقص كل يوم بعد ذلك، وكل مولود يزيد كل عام قدر أربعة أصابع مقبوضة بأصابع نفسه، وطول كل واحد أربعة أذرع بذراع نفسه.

رضي الله عنه «اعلم» منزلة «أما بعد» في الدلالة على الشروع في المقصود..............

واصطلاحًا: من بلغ رتبة أهل الفضل ولو صبيًا.

قَولُهُ: (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): خبر بمعنى الدعاء، والرضا رتبة أعلى من العفو، لأن الرضا بالشيء قبولُه، فهو أعلى من العفو الذي هو المسامحة وعدم المؤاخذة. ويشير إلى ذلك قول بعضهم: اللهم ارضَ، فإن لا تَرْضَ فَاعْفُ. فإن المولى قد يعفو ولا يرضى، ورضاه تعالى إما «صفة فعل» بمعنى: الإنعام، أو «صفة ذات» بمعنى: إرادة الإنعام. فإن أريد هنا الأول فظاهر، وإن أريد الثاني وَرَدَ عليه أن الدعاء إنما يكون بمستقبل لم يوجد في الحال وإرادته تعالى أزلية يستحيل تجددها حتى يتعلق بها الدعاء. إلا أن يقال: يصح ذلك نظرًا لتعلق الإرادة الحادث، فإن ذلك لا يستحيل تجدده[1].

قَولُهُ: (مَنْزِلَةَ «أَمَّا بَعْدُ»): إنما لم يقل: «منزلة وبعد»، لأن «أما بعد» هي الأصل، إذ هي الواردة في الأحاديث وكلام العرب.

قَولُهُ: (فِي الدَّلَالَةِ): «في» بمعنى «مِنْ»، بيان للمنزلة، فهو بيان لوصف المقيس عليه الذي هو (أَمَّا بَعْدُ)، وفيه أنه قد يؤتي بعدها بالسبب الحامل على التأليف مثلًا، لأنها موضوعة للانتقال من أسلوب- أيْ فنٍ ونوع من الكلام- إلى آخر أعم من أن يكون مقصودًا أو لا، إلا أن يقال: المراد: المقصودُ حقيقةً أو حكمًا، وسبب التأليف مثلًا في حكم المقصود باعتبار كونه سببًا له مثلًا، فيسمى «مقصودًا» تجوُّزًا باعتبار تلك السببية أو غيرها.

بقي أن (أَمَّا بَعْدُ) لا تدل على الشروع بالفعل، لجواز أن يقول: (أَمَّا بَعْدُ) ويسكت، إلا أن يُقدَّرَ مُضَافٌ في كلامِهِ، أي قَصْد الشروع، أو أن المراد: غالبًا.

---

(١) هذا إن قيل بتعلق ثالث للإرادة هو التنجيزي الحادث، وإلا فالمختار أنهما تعلقان: صلوحي قديم وتنجيزي قديم، والثالث قالوا إنها إظهار للتعلق وليس تعلقًا في نفسه.

ونبه على أن غير العلم لا يبتغي سببًا. و«الحكم»: إثبات.......................

قَوْلُهُ: (ونبه... إلخ): هذا بيان لنكتة مخالفة المصنف لغيره في تعبيره بـ(اعْلَمْ) دون (أَمَّا بَعْدُ)، فهو جواب عن سؤال حاصله أن الاتباع خير من الابتداع. وحاصل الجواب أن ذلك الابتداع لنكتةٍ حسنةٍ وهي التنبيه المذكور، فكأنه قال: للتنبيه... إلخ.

والمراد بـ«التنبيه»: الإشارة. ووجه الإشارة أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، والمراد بـ«العلم»: العلم المطلوب في هذا الفن، وهو الاعتقاد الجازم الناشئ عن دليل، وغيره هو التقليد والظن والشك والوهم والجهل المركب، فإن هذه لا تكفي في هذا الفن، بل لابد فيه من العلم، لأن الجاهل المذكور والشَّاكَّ والمتوهِّم والظَّانَّ لا إيمان لهم، فهم كفار. وأما المقلد فمختلف في كفره -كما سيأتي- وإن كان الصحيح أنه مؤمن عاصٍ إن كان فيه أهلية النظر.

فقوله: (لا يُبْتَغَى) أي لا يُطلب أن يكون (سببًا) لمعرفة العقائد، لأنه حرام، إما كفر أو غيره. وإنما قلنا: المراد بـ«التنبيه»: الإشارة لِمَا ذكر لأن متعلق العلم المذكور في كلامه هو حصر أقسام الحكم العقلي في الأقسام الثلاثة. فمعنى (اعْلَمْ) المستفاد منه صريحًا: أطلبُ منك تحصيل ما ذُكر بطريق العلم بحيث تبحث عن دليل حصر القسمة في الثلاثة، وتفهم دلالته على ذلك.

ويؤخذ منه بطريق الإشارة والتلويح ما قلنا. ووجه الأخذ أنه إذا كان هذا لابد فيه من العلم ولا يكفي فيه غيره، فالعقائد الدينية من بابٍ أولى. ويصح أن يراد بـ«العلم» أحد العلوم المدونة، وغيرُه هو الحرف والصنائع مثلًا. والمعنى: أن غير الاشتغال بالعلم لا يطلبه العاقل ولا يرضاه سببًا -أي حرفة وصنعة- لأن في الاشتغال بالعلم مع الإخلاص سعادةَ الدارين، خصوصًا العلمَ الموصلَ إلى معرفة الله تعالى. وقد علمت أن عطف (وَنَبَّهَ) على (نَزَّلَ) من عطف العلة على المعلول.

قَوْلُهُ: (وَالْحُكْمُ إِثْبَاتُ... إلخ): اعْتُرِضَ هذا التعريف بأمور أربعة:

أمر أو نفيه...

الأول: أنه غير مانع، لصدقه بقولك: «زيد لا زيد»؛ فإن الأول إثبات أمر والثاني نفيه، مع أن ذلك ليس من الحكم في شيء. وأجيبَ: بأن في العبارة حذفًا، والتقدير: إثبات أمر لأمر، أو نفي أمر عن أمر.

الثاني: أنه غير جامع، لأن قوله: (أَو نَفْيُه) عائد على الأمر الأول، فيخرجَ قولك: «زيد ليس بقائم» من أول الأمر من غير أن يتقدمه إثبات القيام له.

وأجيب: بأن الضمير عائد على الأمر من حيث هو أمر، لا على الأمر الذي جرى عليه الإثبات فيكون فيه استخدام، وهو أن يذكر الشيء بمعنى ويعاد عليه الضمير بمعنى آخر، كقوله[1]:

إِذَا نَـزَلَ السَّـمَاءُ بِـأَرْضِ قَـومٍ رَعَـيـنَـاهُ وَإِنْ كَـانُـوا غِـضَـابَـا

فإن المراد بـ«السماء»: الغيثُ، وبالضمير في «رعيناه»: النباتُ. بخلاف شبه الاستخدام. فإنه ذكر الشيء بمعنى، ثم ذكره ثانيًا بمعنى آخر كقولك: لي عين، أنفق من العين؛ فإن المراد بالعين الأولى: الباصِرة، وبالثانية: عينُ الذهب مثلًا. وليس هذا من قبيل: «عندي درهم ونصفه» كما توهمه بعضهم، لأن الضمير في «ونصفه» لا يصح عوده على الدرهم الأول، ولا على الدرهم من حيث هو، لصدقه بالأول، وهو فاسد، بل على درهم آخر، أي نصف درهم آخر مثل الأول. نعم يصح أن يكون من قبيل ذلك باعتبار عدم كون الضمير عائدًا على الأول فقط.

الثالث: أن ذكر «أو» في الحدود ممنوع. وأُجيبَ: بأن محل المنع إذا كانت للشك، أما إذا كانت للتنويع فيجوز دخولُها في الرسوم كما هنا، لا في الحدود الحقيقية وهي التي تكون بالذاتيات، لما يلزم عليه من كون فصل الماهية مساويًا لها، وأخص منها مثاله: «الإنسان حيوان ناطق أو ضاحك» إذا فرض أن «ضاحكًا» فصل ذاتي فـ«ناطق» من حيث كونه فصلًا للماهية مساو لها،

(١) ينسب هذا البيت للشاعر جرير.

....

ومن حيث إن المميز هو الفصل الآخر أخص منها وهي أعم منه لتحققها بالفصل الآخر.

الرابع: أن الكلام في الحكم العقلي، فأي داع إلى تعريف مطلق الحكم أولًا ثم تقسيمه، وتعريف كل قسم على حدته؟ وأُجيبَ: بأن الحكم العقلي أخص من مطلق الحكم، ومعرفة الأخص متوقفة على معرفة الأعم، كتوقف معرفة الإنسان على معرفة الحيوان مثلًا.

وأيضًا فلما ذكر المصنف الحكم وقيَّده بالعقل، علم منه أن هناك حكمًا غيرَ عقلي، فتشوفت النفس إلى بيان ذلك الغير، فاحتاج الشارح إلى بيان الحكم من حيث هو، وتقسيمِه إلى الأقسام الثلاثة، ليتوصل بذلك إلى معرفة ذلك الحكم المقيد بالقيد المذكور ومعرفة غيره من بقية الأقسام.

واعلم أنك إذا قلت: «زيد قائم» مثلًا فقد اشتمل هذا التركيب على: محكوم عليه وهو زيد، ومحكوم به وهو القيام، ونسبة وهي ثبوت القيام لزيد. وإدراك كل من هذه الثلاثة يسمى «تصورًا»، وإدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة يسمى «تصديقًا» و«حكمًا».

وظاهر عبارة الشارح أن الحكم فعل حيث عرفه بالإثبات الذي هو فعل من أفعال النفس، وهو أحد أقوال ثلاثة. والصحيح أنه كيفية. ويمكن حمل كلامه عليه بأن يراد بـ«الإثبات»: إدراك الثبوت، من إطلاق الملزوم وإرادة اللازم.

قال السيد[1] في «حواشي الشمسية»: وما يتوهم من قولهم «الإثبات» و«الإيقاع» و«الانتزاع» و«الإيجاب» و«السلب» من أن للنفس فعلًا، فليس مرادًا، بل المراد من جميع ذلك كله هو الإدراك. واختُلف في الإدراك، فقيل: انفعال، وقيل: كيفية، وهو الصحيح. فيكون الصحيح أن الحكم أيضًا من قبيل الكيف، ويمثل للثلاثة بوضع الخاتم على الشمعة، فوضعه فعل، وتأثرها -أي قبولها للتأثير- انفعال، والهيئة الحاصلة كيفية.

---

(١) هو الشريف الجرجاني.

والحاكم بالإثبات أو النفي إما الشرع، وإما العقل.........

ثم اعلم أنه لا فرق في الإثبات بين أن يكون على جهة الحمل -أي الإخبار، نحو: «العالم حادث»- أو على جهة الصحبة أو اللزوم كقولك: «كلما كان العالم متغيرًا كان حادثًا». أو على جهة العناد كقولك: «الموجود إما قديم، أو حادث». وكذا يقال في النفي نحو: «العالم ليس بقديم»، أو «ليس كلما كان العالم متغيرًا كان القديم وصفًا له» أي لا تلازم بينهما، أو «ليس الموجود إما حادث أو ممكن». فالمسلوب في الأول الحكم، وفي الثاني التلازم والربط، وفي الثالث العناد.

قَوْلُهُ: (وَالحاكِمِ بِالْإِثْبَاتِ... إلخ): ظاهره أن الإثبات أو النفي محكوم به، وقد تقدم أنه الحكم، فيلزم اتحاد المحكوم به والحكم، وهو باطل، وأيضًا فالحاكم إنما يحكم بالثبوت، أو الانتفاء الذي هو النسبة لا بالإثبات أو النفي. وحاصل الجواب أن في كلامه حذفَ مضاف، أي بمتعلق الإثبات، وهو الثبوت أو المحكوم به، أو أنه أطلق الإثبات والنفي وأراد الثبوت أو الانتفاء.

قَوْلُهُ: (إِمَّا الشَّرْعُ... إلخ): اعتُرِضَ بأن الشرع هو الأحكام الشرعية المعرَّفة بأنها وضع إلهي، أي أحكامٌ وضعَها اللهُ تعالى للعباد... إلخ، ولا معنى لحكم تلك الأحكام. وأجيبَ: بأن المراد به: الشارع، من إطلاق المصدر وإرادة اسم الفاعل، أو أنه على حذف مضاف، أي «ذو الشرع» وهو الله تعالى، إذ هو الشارع حقيقة: قال الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ﴾ (الشورى: ١٣) الآية، أو الرسول ﷺ مجازًا لأنه المبلغ.

قَوْلُهُ: (وإِمَّا الْعَقْل): اعترض: بأن الحاكم -أي المدرِك حقيقة- إنما هي النفس الناطقة، والعقلُ صفةٌ لها وآلةٌ لإدراكها. وأجيبَ: بأن إسناد الحكم إليه مجاز، من باب الإسناد إلى السبب والمنشأ، كما يقال: «قدرة الباري تعالى موجدة للأشياء ومؤثرة فيها» مع أن الباري -جل وعلا- هو المؤثر حقيقةً بقدرته، والقدرة إنما هي منشأ للتأثير. ويقدر مضاف، أي «ذو العقل»، وهذا كله بناء على الصحيح من مغايرة العقل للنفس.

وإما العادة؛ فلذلك انقسم الحكم..

أما على الآخر -عند الحكماء- من أنهما شيء واحد، فلا حاجة إلى ذلك، واختار هذا القول القرافى حيث قال: «الحق أن العقل والروح والنفس بمعنى واحد. ولذا قيل إن العقل إذا زال لم يعد. وحينئذ فالمراد بزاوله في كلام العلماء: استتارُه.

قَوْلُهُ: (الْعَادَة): هي ما اعتاده الناس، أي ما تكرر عندهم مرة بعد أخرى، وليس ذلك بحاكم، بل الحاكم هو النفس، فإسناد الحكم إليها مجاز من الإسناد إلى السبب، أو يقدر مضاف، أي أهل العادة، أو يراد بـ«العادة»: أهلُها.

قَوْلُهُ: (فَلِذَلِكَ انْقَسَمَ الحكْمُ): استشكل بأن انقسامه إلى عادي وعقلي ظاهر، لأن كلا منهما جزئي من جزئياته؛ وأما انقسامه إلى شرعي فليس بظاهر، لأن الحكم إثبات أمر أو نفيه، والإثبات أو النفي إما إدراك أو فعل من أفعال النفس، وكل منهما لا يصدق على الشرعي، أما على الأول فلأن الشارح فسر الشرعي بأنه خطاب الله تعالى، أي كلامه، والكلام غير الإدراك، وأما على الثاني فلأن الفعل حادث، والخطاب كلام قديم، ولا يصدق الحادث على القديم، والمَقْسِم يجب صدقه على جميع أقسامه.

وأجيبَ: بأن في التعبير بـ«الانقسام» مسامحة، وأن مراده أن الحكم يطلق بإزاء معنيين: أحدهما المعنى الأول، والآخر المعنى الثاني وهو الكلام، ويطلق أيضًا على النسبة، وعلى المحكوم به وعلى المحكوم عليه. وأجيبَ أيضًا: بأن خطابه تعالى إما أمر أو نهي أو تخيير أو وضع، وكل منها وإن كان من قبيل الإنشاء لكنه يتضمن الخبر، مثلًا: «أقيموا الصلاة» يستلزم قولنا: «الصلاة واجبة» وهو مشتمل على إثبات الوجوب للصلاة، فصح كون الخطاب المذكور من أقسام الحكم باعتبار لازمه[1].

(١) لبَّان: قوله: «فصح.. إلخ» فيه أن إطلاق الحكم حينئذ على الخطاب مجاز، والمتبادر من التقسيم أنه حقيقة.

إلى ثلاثة أقسام: شرعي، وعادى، وعقلي. فالحكم الشرعي: هو خطاب الله تعالى.........

وأما إطلاق الفقهاء على إثبات الوجوب للصلاة -مثلًا- أنه حكم شرعي فإطلاقٌ مجازي باعتبار اللزوم[1] المذكور وإن صار ذلك حقيقة عرفية لهم، فالجواب بأن الحكم يطلق عند الفقهاء على إثبات الوجوب للصلاة مثلًا فيكون من جزئيات الحكم المعرف بما مر يَرجِعُ للجواب المذكور.

قَوْلُهُ: (إِلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ): لكن المناسب منها في المقام هو العقلي، لأنه الذي ذكره المصنف، وإنما اقتصر عليه لأن له دخلًا في إثبات جميع العقائد، وبه يحصل التوحيد بلا قيد. وأما الشرعي فذكره لأنه قد يكون عاضدًا للعقلي، وقد يكون مستقلًا في إثبات الصفات التي لا تتوقف دلالة المعجزة على صدق الرسول عليها وهي السمع والبصر والكلام ولوازمها. وذكر العادي تتميمًا للأقسام. والعناد بين الثلاثة حقيقي إذ لا يمكن اجتماعها ولا اثنين منها في شيء واحد.

قَوْلُهُ: (خِطَابُ الله... إلخ): حقيقة الخطاب توجيهُ الكلام إلى المخاطَب، والمراد به هنا اسم المفعول، أي المخاطَب به، أي الكلام المفهم بالفعل، بناء على أنه يشترط في تسمية الكلام «خطابًا» وجود المخاطبين بالفعل بصفات التكليف حالة الخطاب. وعليه فلا يسمى كلامه تعالى في الأزل قبل وجود المخاطبين «خطابًا»، أو الذي يقصد به إفهام من علم الله وجوده ممن هو أهل للفهم بناء على أنه لا يشترط فيه ذلك؛ وعليه فيسمى كلامه تعالى في الأزل «خطابًا».

فالخلاف في تسمية الكلام في الأزل «خطابًا» وعدمها مبني على الخلاف في أنه هل يشترط في تسميته «خطابًا» وجود المخاطبين بالفعل أو لا؟

وقوله: «باعتبار لازمه» أي باعتبار ما اشتمل عليه لازمه، لأن نفس اللازم -أعني الصلاة واجبة- ليس حكمًا بالمعنى المذكور. انتهى.

(١) لبَّان: قوله: «باعتبار اللزوم» أي لزومه للحكم الشرعي الذي هو خطاب الله تعالى. اهـ.

....

وينبني على ذلك أيضًا خلاف آخر: هل الحكم الشرعي حادث أو قديم؟

فعلى الأول: هو حادث، لأنه الكلام المفهم بالفعل. وإن شئت قلت: المتعلق تعلقًا تنجيزيًا، ولا يكون مفهمًا بالفعل ومتعلقا تعلقًا تنجيزيًا إلا فيما لا يزال بعد وجود المكلفين وبَعثة المرسل إليهم، فهو كلام الله تعالى المقيد بالإفهام بالفعل أو بالتعلق التنجيزي. والهيئة المركبة من القديم والحادث حادثة لتجددها بعد عدم، لأن الحادث -وإن كان حقيقة في الموجود بعد عدم- يطلق مجازًا على المتجدد بعد عدم.

وعلى الثاني: قديم لعدم اعتبار الإفهام بالفعل والتعلق[1] التنجيزي في مفهومه.

و(خِطَابُ) كالجنس للحكم، وخرج بإضافته إلى الله تعالى خطاب غيره، كالملوك والآباء والأمهات والمشايخ وغيرهم من الإنس والجن والملائكة، فلا يسمى خطابهم «حكمًا شرعيًا». وإنما سُمِّيَ خطابُ الرُسُلِ بالتكاليف «حُكمًا شرعيًا» لأنهم مبلغون عن الله تعالى، معصومون في تبليغهم عن الكذب عمدًا وسهوًا.

فإن قيل: إذا كان الخطاب الكلامَ المخاطبَ به، القائمَ بذات الله تعالى، فمن أين يُعلم حتى يعرف الخطاب الداخل في التعريف والخارج عنه؟ أجيب: بأنه يدل عليه الكتاب والسنة ونحوهما.

فإن قيل: أخذُهم الخطاب جنسًا للحكم يقتضي أنَّ الحكمَ الثابتَ بنحو القياس أو السنة أو الإجماع لا يسمى «حكمًا شرعيًا»، إذ لا خطاب له مع أنه «حكم شرعي»، فلا يكون

(١) معطوف على الإفهام، أي لعدم اعتبار الإفهام الفعلي والتعلق التنجيزي ضمن مفهومه.

المتعلق بأفعال المكلفين..

التعريف جامعًا، لأنا[1] نقول نحو القياس[2]: كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له. وهو معنى كونه دليل الحكم.

وقَولُهُ: (المتَعَلِّق) صفة كاشفة، ليست للاحتراز عن شيء، لأن كلامه تعالى لا يكون إلا متعلِقًا إما تعلقًا تنجيزيًا بالنسبة للأمر والنهي، أو ما هو أعم بالنسبة لغيرهما. وإنما ذكره ليعلق به قوله (بِأَفْعَال... إلخ). وتعلقه تعلق دلالة، بمعنى أنه لو أزيل عنا الحجاب لوجدناه دالًا على جميع أقسام الحكم العقلي من الواجبات والجائزات والمستحيلات. ومعلوم أن المتعلق والمخاطَب به هو الكلام النفسي، سواء قلنا: إن الحكم قديم أو حادث، لا اللفظي لعدم مناسبته هنا .

قَولُهُ: (بِأَفْعَالِ المكَلَّفِين): خرج به خطاب الله تعالى المتعلق بذاته وصفاته، وذوات المكلفين وصفاتهم، والجمادات، كمدلول الله ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ (الأنعام: ١٠٢) ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَٰكُمۡ﴾ (الأعراف: ١١) أي ذواتكم وصفاتكم ﴿وَيَوۡمَ نُسَيِّرُ ٱلۡجِبَالَ﴾ (الكهف: ٤٧) فلا يسمى ذلك «حكمًا شرعيًا». وكذا المتعلق بذوات الحيوانات وأفعالها وصفاتها كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٖ مِّن مَّآءٖ﴾ (النور: ٤٥) وقوله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ (البقرة: ٢٨٢).

وبقي في الحد قصص أفعال المكلفين، والأخبار المتعلقة بأفعالهم، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦) وقوله: ﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِ﴾ (المائدة: ٣٩) وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتۡ لَهُمۡ جَنَّٰتُ ٱلۡفِرۡدَوۡسِ

---

(١) الأولى أن يقول: «قلنا كذا»، لأن «لأنا» تكون في جواب: «لا يقال كذا».

(٢) أي كالمتفق عليه من الأصول كالسنة والإجماع، أو غيرهما من الأصول المختلف فيها كالاستحسان والاستصحاب وعمل أهل المدينة.

....

﴿نُزُلًا﴾ (الكهف: ١٠٧) فأخرجهما بقوله: (بِالطَّلَبِ) على ما سيأتي.

والمراد بـ«فعل المكلف»: ما صدر عنه سواء كان من أفعال الجوارح أو اللسان أو القلب، فيشمل القول والنية. والمراد بالصدور: أن يكون مكتسبًا له، إما بذاته كالحركة مثلًا، أو باعتبار أسبابه كالإيمان بالله تعالى ورسله، فإنه مكتسب باعتبار أسبابه كالنظر مثلًا. أما ذاته فليست مكتسبة، لأنها ليست فعلًا اختياريًا، سواء قلنا إن الإيمان هو المعرفة أو حديث النفس التابع لها. أما على الأول فظاهر، لأن المعرفة من مقولة «الكيف»، وأما على الثاني فلأن حديث النفس التابع لذلك هو قولها بعد المعرفة: «آمنت، وصدقت»، وقولها المذكور كلامها النفسي، والكلام النفسي كيفية لا فعل، لأن الصحيح أنه ليس للنفس فعل، وإنما لها مجرد الإدراك. وأما قولهم: «إيجاب وسلب» و«إيقاع وانتزاع» ونحو ذلك، فعبارات المراد منها غير ظاهرها، وهو الإدراك لا الفعل، كما ذكره السيد في «حواشي الشمسية». وتقدم أن الإدراك: كيفية على الصحيح.

ويعبر عن حديث النفس المذكور في فن الكلام بالتصديق والإذعان، فالمراد منهما واحد وهو حديث النفس، أي قولها: «آمنت وصدقت»، بخلاف التصديق والإذعان في المنطق، فإن المراد بهما مجرد الإدراك. وما وقع في عبارة التهذيب من قوله: (إِنْ كَانَ إِذْعَانًا لِلنِّسْبَةِ فَتَصْدِيْق وإِلَّا فَتَصَوُّرٌ) فالمراد بـ«الإذعان» في ذلك: الإدراك. فالتصديق الكلامي غير التصديق المنطقي، كما قرره شيخنا العدوي مرارًا، خلافًا لما يفيده كلام السعد وغيره في بعض المواضع.

وقد عُلِمَ مما تقرر أن الإيمان ليس مكلفًا به باعتبار ذاته، لأن التكليف لا يتعلق إلا بالفعل، وهو «كيفٌ» كما علمت، فالتكليف إنما هو باعتبار أسبابه كالنظر -كما مرَّ- وفيه أن النظر إنما هو سبب للمعرفة لا لحديث النفس الذي هو الإيمان على التحقيق، فالأولى الجواب بأن مرادهم بـ«الفعل»: ما قابل الانفعال، فيشمل «الكيف».

بالطلب أو بالإباحة...

واعترض التعبير بـ(أَفْعَالِ المكَلَّفِينَ) بصيغة الجمع في الموضعين بأنه يخرج عنه ما هو متعلق بفعلِ مُكَلَّفٍ واحد، كخصائص النبي ﷺ، والحكم بقبول شهادة خزيمة وحده، وبأنه يلزم على ذلك عدم تناول التعريف لشيء من الأحكام، إذ لا يصدق على حكم منها أنه متعلق بجميع أفعال المكلفين.

وأجيب: بأن «أل» للجنس على حدِّ «فلان يركب الخيل» وإن لم يركبْ إلا واحدًا منها، فالمراد أن ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار. وكذلك ما هنا، فالمراد تعلق الحكم بفعل منها لا بجميعها، ويدخل في ذلك الفعلِ الخواصُ وغيرها.

واعترض التعبير بـ(المكَلَّفِين) أيضًا بأنه مشكل مع قوله في التعريف (أَوِ الْوَضْعِ لَهُمَا)، فإن خطاب الوضع يتعلق بالصبي والمجنون بدليل أنهما يضمنان متلفاتهما، ولعله ذكر تلك تبعًا لغيره نظرًا للغالب من تعلق الخطاب بالمكلفين، فإن خطاب التكليف خاص بهم، وخطاب الوضع مشترك بينهم وبين غيرهم. وإذا كان للغالب فلا مفهوم له.

قَوْلُهُ: (بِالطَّلَبِ): متعلق بـ(خِطَاب)، و«الباء» للملابسة، من ملابسة الجنس[1] لأنواعه الاعتبارية، وذلك أن كلامه تعالى واحد من حيث ذاتُه، لكنه يتنوع إلى الأنواع المذكورة من حيث دلالته وتعلقه، فمن حيث دلالته على طلب الفعل أو الترك -جازمًا كلٌّ منهما أو غيرَ جازم- يسمى «طلبًا». ويسمى أيضًا «إيجابًا» إن كان طلب الفعل جازمًا، و«ندبًا» إن كان غير جازم، و«تحريمًا» إن كان طلب الترك جازمًا، و«كراهة» إن كان غير جازم. ومن حيث دلالتُه على التخيير يسمى «إباحة».

فدخل تحت الطلب أربعة أحكام: الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة، والطلب

(١) لبَّان: قوله: «الجنس» تقدم له أنه خطاب كالجنس، ولعل ما هنا هو الحجة.اهـ.

أو الوضع ....

في الأولين يسمى «أمرًا»، وفي الأخيرين يسمى «نهيًا»، والخامس الإباحة[1]. وتسمى الخمسة المذكورة «أحكامًا تكليفية».

ومن حيث دلالته على أن الشيء سببٌ أو شرط أو مانع أو صحيح أو فاسد، يسمى وضعًا. وتسمى الخمسة المذكورة أحكامًا وضعية. ومن حيث دلالته على غير ذلك يسمى «خبرًا»، لكن يلزم على تعلقه بالخطاب وصف المصدر قبل عمله.

وأجيب: بأنه يغتفر في الجار والمجرور ما لا يغتفر في غيره، على أن الإيراد منتف من أصله لأن المصدر هنا بمعنى اسم المفعول كما مر. ويصح أن يكون متعلقًا بـ«المتعلِّق». و«الباء» للسببية، أي المتعلق بسبب تعلق الطلب، وذلك أن الخطاب كلي، والطلب والإباحة والوضع جزئيات له، أي أنواع كما مر، والمتعلق في الحقيقة هو تلك الجزئيات.

وتعلق الكلي إنما هو بسبب تعلق الجزئي فيتسبب على تعلق الجزئي تعلق الكلي، ولا يخفى ما في ذلك من التكلف. ويحتمل أن يكون في موضع الخبر لمبتدأ محذوف، والتقدير: وذلك الخطاب ملتبس بالطلب... إلخ.

قَوْلُهُ: (أَو الْوَضْعِ): معطوف على (الطَّلَب)، لأن المعاطيف إذا لم تكن بحرف مرتِّب تكون معطوفة على الأول، بخلاف ما إذا كانت بحرف مرتب، فإن كل واحد على ما يليه؛ أو معطوف على الإباحة لما بينهما من المناسبة في أن كلًّا منهما ليس بطلب، والتقدير: على كل، أو الخطاب المتلبس بالوضع، أي بالخطاب المتعلق بجعل الشيء سببًا... إلخ من ملابسة الجنس لنوعه كما مر.

واعترض الإتيان بـ(أو) في هذا التعريف من وجهين:

---

(١) أ: للإجابة. ط: للإباحة، والمثبت من ل.

لهما...

الأول: أنها للشك المقتضِي للإبهام، وذلك لا يناسب في مقام التعريف إذ المقصود منه البيان. وأجيب: بأنها للتنويع كقولك: «العدد إما زوج أو فرد»، أي الحكم الشرعي يتنوع إلى هذه الأنواع كما مر.

الثاني: أنها مشتركة بين معان، والمشترك لا يقع في الحدِّ. وأجيب: بأن كلًّا من المشترك والمجاز يجوز دخوله فيه إذا دلّ السياق أو القرائن على تعيين المجاز أو المشترك، وقرينة الحال هنا ظاهرة في أنها للتنويع.

قَوْلُهُ: (لهُمَا): أي للطلب والإباحة.

وعرف بعضهم الوضع بأنه: نصب الشارع- أي جعله- الشيءَ سببًا أو شرطًا أو مانعًا، كجعل الزوال سببًا لوجوب الظهر، والوضوءِ شرطًا لإباحة الصلاة، والحيضِ مانعًا من وجوبها.

واعترض عليه بأن ظاهره أنه ليس نوعًا من الخطاب، أي الكلام النفسي، وإنما هو صفة فعل، لأن الجعل حادث. وليس كذلك فقد قال السيد: «الحكم الوضعي هو الحكم الشرعي الذي لا يدل على الطلب ولا على التخيير». فكان حق العبارة أن يقول: هو خطاب الله المتعلق بجعل الشيء سببًا... إلخ، أي من حيث تعلُّقه بذلك.

وأجيب: بأن قرينة السياق وجعل الوضع وما قبله أنواعًا للخطاب كالتقسيم له يفيد هذا المعنى، وغاية الأمر أنه مجاز في التعريف، ولعله من إطلاق المتعلَّق -بفتح اللام- وهو الجعل المذكور على المتعلِّق -بكسرها- وهو الخطاب، وهو سائغ إذا دل السياق أو قرائن الأحوال على تعيين المجاز كما مر.

وتخصيص هذا النوع من الأحكام باسم «الوضع» محْضُ اصطلاح، وإلا فالأحكام كلها

....

بوضع الشرع من حيث التعلقات التنجيزية، ولا مجال للعقل ولا للعادة في شيء من ذلك.

و«السبب»: ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته، فهو يؤثر بطرَف الوجود في الوجود وبطرَف العدم في العدم. والمراد بـ«التأثير» الاقتران، لا حقيقته، لأن المؤثر هو الله تعالى، وقولنا: «لذاته» راجع للجملتين.

أما الأولى: فللاحتراز عن خروج السبب الذي اقترن به مانع أو انتفى منه شرط كالحيض والجنون عند دخول الوقت، فإنه لم يلزم من وجوده الوجود، لكن لا لذاته، بل لما ذكر من اقتران المانع أو انتفاء الشرط، ولو نظر إلى ذاته للزمه ذلك.

وأما الثانية: فللاحتراز أيضًا عن خروج سبب الشيء الذي له سبب آخر يخلفه عند عدمه، كالشمس فإنها سبب في الضوء مع أن له سببًا آخر وهو النار، فإذا انعدمت الشمس ووجد الضوء لم يلزم من عدمها العدم، لكن لا بالنظر لذاتها- هذا إن نُظِرَ إلى ذلك السبب بعينه. فإن أريد جنس السبب الصادق بالواحد والمتعدد بأن قُطِعَ النظرُ عن سبب بعينه، كان راجعًا للأولى فقط، لأن السبب من حيث هو، أي جنسه وماهيته المتحققة في أي فرد كان يلزم من عدمها[1] العدم.

وأُورِدَ على ذلك: المتساويان كالإنسان والناطق، واللازم والملزوم المتساويان، فإنه يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر فيكون داخلًا في تعريف السبب. **وأجيب**: بأنه تعريف بالأعم، وهو جائز عند المتقدمين من المناطقة.

والشرط: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته كالطهارة للصلاة، فهو يؤثر بطرف العدم في العدم فقط. وقولنا: «لذاته» راجع للثانية بجزأيها، أي فلا

---

(١) كذا بالأصول، والصواب: عدمه، لان الضمير يعود على السبب وهو مذكر، وهذا أولى من عوده على الماهية.

والحكم العادي..

يلزم من وجوده الوجود بالنسبة لذاته، وقد يلزم من وجوده الوجود لا بالنسبة لذاته بأن وجدت الأسباب وانتفت الموانع. ولا يلزم من وجوده العدم بالنسبة لذاته، وقد يلزم من وجوده العدم بالنسبة لغيره بأن انتفى السبب أو وجد المانع.

وأُورِدَ على التعريف المذكور: صلاة فاقد الطهورين ونحوه، فإنها تصح مع عدم الطهارة، فلَمْ يلزم من عدمها عدمُ الصلاة. **وأجيب:** بأن الطهارة ليست شرطًا مطلقًا بل عند إمكانها، وهي غير ممكنة في حق من ذكر فليست شرطًا في حقه. أو يُجعل قوله: **(لِذَاتِهِ)** راجعًا للأولى أيضًا، أي: وقد لا يلزم من عدمه العدم لعارض كفاقد الطهورين. **وأورد عليه أيضًا:** اللازم الأعم[1] بالنسبة لملزومه، فإنه ينطبق عليه التعريف المذكور. **وأجيب:** بما مر من أنه تعريف بالأعم.

وأورد عليه أيضًا: جزء العلة، وجزء المركب، فإنه يلزم من عدمهما العدم، ولا يلزم من وجودهما وجود ولا عدم. **وأجيب:** بالتزام أنهما شرط في وجود العلة والمركب، فلا إيراد؛ أو أن هذا تعريف بالأعم؛ أو أن (مَا) بمعنى: «خارج»، بقرينة ما اشتهر أن الشرط خارج لا داخل.

والمانع: ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته، كالحيض.

وقولنا: «لذاته» راجع للثانية بجزأيها، أي فلا يلزم من عدمه الوجود بالنسبة لذاته، وقد يلزم من عدمه الوجود بالنسبة لغيره بأن وجدت الأسباب والشروط. ولا يلزم من عدمه العدم بالنسبة لذاته، وقد يلزم من عدمه العدم بالنسبة لغيره بأن انتفت الأسباب والشروط.

هذا هو المشهور في تقرير هذه التعاريف الثلاثة. والتحقيق أن قيد «لِذَاتِهِ» فيها مُستغْنَىً عنه بـ«من» في قولنا: «من وجوده، ومن عدمه» لأنها للابتداء، أو السببية، فتفيد أن اللزوم من

---

(١) لبَّان: قوله: «اللازم الأعم» أي من ملزومه وهو ما تعدد ملزومه كالضوء، فإنه ملزوم للشمس وللنار. انتهى.

إثبات الربط بين أمر وأمر ....

ذات السبب مثلًا، فإن وجد بعد ذلك تخلف لم يكن من ذات السبب أو الشرط أو المانع بل من غيره؛ فالضوء مثلًا عند فقد الشمس ليس ناشئًا عن فقدها بل من النار، وهكذا. ففي الكلام ما يغني عن القيد المذكور، نعم إن جعلت «مِنْ» بمعنى «عِنْدَ» كان ذلك القيد محتاجًا إليه.

وقد علم مما تقدم أن الأحكام التكليفية خمسة، وكل واحد منها له أسباب وشروط وموانع:

فـ«**الوجوب**» -كوجوب صلاة الظهر- سببه: الزوال، وشرطه: البلوغ والعقل، ومانعه: الحيض والإغماء.

و«**الندب**» -كندب صلاة الضحى- سببه: دخول وقتها، وهو ارتفاع الشمس قدر رمح، وشرطه: العقل، ومانعه: الحيض أو وقت المنع.

و«**التحريم**» -كتحريم أكل الميتة- سببه: خبثها، وشرطه: عدم الاضطرار، ومانعه: الاضطرار.

و«**الكراهة**» -ككراهة صيد البر- سببه: اللهو، وشرطه: عدم الحاجة، ومانعه: الاضطرار.

و«**الإباحة**» -كإباحة البيع- سببها: الاحتياج، فإنه سبب في إباحة المبيع، وشرطها: الانتفاع به مثلًا، ومانعها: وقوعه وقت نداء الجمعة مثلًا.

قَوْلُهُ: (إِثْبَاتُ الرَّبْطِ... إلخ): مقتضي الظاهر حيث عرف الحكم الذي قسمه إلى الأقسام الثلاثة بإثبات أمر أو نفيه أن يقول: فحقيقته إثبات أمر أو نفيه... إلخ، فإن المتبادر من كلامه أولًا أن المراد بـ«الأمرِ» المحمولُ المثبت أو المنفي، ومن كلامه هنا أن المراد بـ«الربط»: النسبة الحكمية التي تعلق بها الإثبات، فمتعلق الإثبات فيهما مختلف، ولاشك في المغايرة بينهما بحسب الظاهر. وإن كان إثبات الربط بين أمرين مستلزمًا لثبوت أحد الأمرين للآخر؛ فيوافق ما مر.

وجودًا أو عدمًا ....

والإثبات في الأصل مصدرٌ، وهو مضاف لمفعوله، أي «إثباتك الربط»، وليس المراد به هنا المصدر، بل المراد به: التصديق، أي الإدراك. والتصديق من قبيل الكيف لا الفعل كما مر، ونقله يس. هذا[1] والمراد بـ(الرَّبْطِ): النسبة الحكمية، أي ثبوت المحمول، وبـ«الآخر»: الموضوع. فمتى أريد بأحدهما أحدَهما أريد بالآخر الآخر.

قَوْلُهُ: (وجُودًا أَو عَدَمًا): تمييزان للربط بالمعنى المذكور، أي إثباتُكَ الربطَ، أي النسبةَ الحُكميةَ بين الموضوع والمحمول، أي التصديق بها، من جهة وقوعها فتكون القضية موجبة كقولنا: «الأكل مشبع»، فالنسبة فيه -وهي ثبوت الإشباع للأكل- مُصَدَّقٌ بها من جهة وقوعها؛ أو من جهة عدم وقوعها فتكون سالبة كقولنا: «ليس عدم الأكل مشبعًا»، فالنسبة فيه -وهي ثبوت الإشباع لعدم الأكل- مصدق بها من جهة عدم وقوعها. فالنسبة في كل من الموجبة السالبة واحدة على التحقيق وهي الثبوت، لكنها في الموجبة مصدق بها من جهة وقوعها، وفي السالبة مصدق بها من جهة عدم وقوعها.

ويصح أن يكون ذلك حالًا، أي «حال كون هذا الربط -أي النسبة- وجودًا أو عدمًا». أي ملاحَظًا وجودها- أي ثبوتها- أو عدمها. وهذا التقرير هو المطابق لكلام أهل المعقول، والمطابقُ لما ذكره في شرح المقدمات أن المراد بـ«الربط»: الاقتران والتلازم العرفي، وأن قوله: (وجُودًا أَو عَدَمًا) تمييزان من (أَمرٍ وَأَمْرٍ) على البدل. أي إثبات الربط بين أمر من جهة وجوده أو عدمه وبين أمر آخر من جهة وجوده أو عدمه. وإن شئت جعلتهما محولين عن المضاف، والتقدير: «بين وجود أمر أو عدمه»، أو «وجود أمر آخر أو عدمه». ويحتمل أن يكونا حالين من (أَمرٍ وَأَمْرٍ)، والتقدير: «بين أمر وأمر حال كونه وجودًا أو عدمًا» أي ذا وجود أو ذا عدم،

(١) بالأصول: ونقله يس هنا.

بواسطة..

أو موجودًا أو معدومًا. لكن مجيء الحال مصدرًا غير مَقِيسٍ، وأيضًا شرط مجيئها من المضاف إليه كون المضاف مقتضيًا للعمل فيه، أو جزأه، أو كجزئه، ولم يوجد ذلك هنا.

وعلى كل حالٍ فالعبارة شاملة لأقسام الربط الأربعة: وهي «ربط وجود بوجود»: كربط وجود الشِبَع بوجود الأكل. و«ربط عدم بعدم»: كربط عدم الشِبع بعدم الأكل، لأن العدم وإن لم يُحس بنفسه لكنه يُحَسُّ باعتبار ما يضاف إليه، إذ الكلام في العدم الإضافي لا المحض لعدم تأتي الربط فيه. و«ربط وجود بعدم»: كربط وجود الجوع بعدم الأكل، و«ربط عدم بوجود»: كربط عدم الجوع بوجود الأكل. وهذا على القول بنفي الأحوال، أي الواسطة بين الوجود والعدم.

وأما على القول بثبوتها فالأقسام تسعة قائمة من ضروب ثلاثة: الوجود، والعدم، والحال. أي الثبوت في مثلها، فكان عليه أن يزيد «وجودًا أو عدمًا» أو «حالًا» هكذا قيل، وفيه نظر، لأن الكلام في الحكم العادي، وربط الحال بالوجود أو العدم أو الحال أو الوجود بالحال أو العدم بالحال عقلي، فربط الحال بالوجود كالربط بين قيام العلم بمحله وكون ذلك المحل عالمًا، أو بالعدم كالربط بين الكون جاهلًا وعدم العلم، أو بالحال كالربط بين الكون قادرًا والكون حيًا، أو عكس الأولين، أي ربط العدم بالحال كربط عدم العلم بكونه جاهلًا، وربط الوجود بالحال كربط وجود العلم بكونه عالمًا عقليٌّ لا عادي. كما أن الربط بين زوال الشمس ووجوب الظهر مثلًا شرعي. فهذان الربطان لا يسمى واحد منهما «عاديًا» لعدم توقفه على تكرر، فسقط خمسة أقسام من التسعة، يبقى أربعة، وهي التي تقدم الكلام عليها، فلا حاجة إلى الزيادة المذكورة.

قَولُهُ: (بِوَاسِطَة): متعلق بـ(إِثْبَاتُ... إلخ)، أي إنما جاء هذا الإثبات أو النفي بواسطة

التكرر مع صحة التخلف وعدم تأثير........................

وهي التكرر، فالإضافة للبيان، وأقل ما يحصل به التكرر وقوع الشيء مرتين، فإن لم يقع إلا مرة واحدة فليس بعادي وإنما هو داخل في الحكم العقلي الجائز. وكون التكرر مستندًا لحكم[1] أعمُّ من أن يكون على الحاكم نفسه أو على غيره ممن يقلده في ذلك، كحكم الواحد منا بأن شرب «السكنجبين»[2] مسكن للصفراء تقليدًا للأطباء لتكرره عليهم.

قَوْلُهُ: (مَعَ صِحَّةِ): أي جواز التخلف، أي مع كون تخلف الربط جائزًا عقلًا فيصح عقلًا تأخر الإحراق عن النار مثلًا، وهذا وما بعده ليسا من تتمة التعريف، بل إنما ذكرهما لينبه على أن هذا الربطَ الذي حصل في الحكم العادي ربطُ اقتران ودلالة جعلية، لا ربطُ لزوم عقلي، ولا ربطُ تأثيرٍ من أحدهما في الآخر، خلافًا لمن اعتقد ذلك. فقوله: (مَعَ صِحَّةِ التَّخَلُّفِ): أي: وأما إذا اعتقد عدم صحة التخلف بأن اعتقد الملازمة العقلية بين الأسباب العادية ومسبباتها فهو فاسق، وهذا الاعتقاد يؤول به إلى الكفر، لأنه يلزمه إنكارُ كلِّ ما خالف العادة كمعجزات الرسل وإحياء الموتى، إلا أن لازم المذهب ليس بمذهب.

قَوْلُهُ: (وَعَدمِ تَأْثِيرِ... إلخ): أي وأما إذا اعتقد التأثير فتارة بالقوة وتارة بالطبع، فإن اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر بطبعها فهو كافر، وحكى بعضهم الإجماع على كفره». أو بقوة، ففي كفره قولان، والصحيحُ عدمُ كفرِه. وحاصل ما قرره المصنف في بعض كتبه -وسيأتي أيضًا- أن من اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر بطبعها فهو كافر، وحكي بعضهم الإجماع على كفره؛ أو بقوة ففيّ كفره قولان والصحيح عدم كفره؛ أو اعتقد أن المؤثر هو الله وحده إلا أنه اعتقد الملازمة العقلية بينهما فهذا الاعتقاد يؤول به إلى الكفر، لأنه يلزمه إنكار

(١) وتحتمل أن تكون: مستنَدًا لحكم.

(٢) سبق بيانه.

أحدهما في الآخر البتة. والحكم العقلي: هو إثبات أمر أو نفيه من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع...

ما خالف العادة. والاعتقاد الحق أن يعتقد أن المؤثر هو الله مع إمكان التخلف.

واعلم أن قولَه: (مَعَ صِحَّةِ التَّخَلُّف) لا يغني عن قوله: (وَعَدَم تَأْثِيرِ) لجواز القول بالتأثير مع صحة التخلف، كما هو مذهب المعتزلة في المولدات، كما في حركة الأصبع وحركة الخاتم فإن اللزوم بينهما عادي عندهم يصح تخلفه، ومع ذلك يعتقدون أن حركة الأصبع مؤثرة في حركة الخاتم. وأيضًا فلا يلزم من صحة التخلف نفي الطبيعة، فقد يصح التخلف مع وجودها لفقد شرط أو وجود مانع.

وكذا لا يغني قوله: (وَعَدَم تَأْثِيرِ... إلخ) عن قوله: (مَعَ صِحَّةِ التَّخَلُّفِ) لما مرَّ من أنه رد بذلك على من يعتقد عدم صحة التخلف مع عدم التأثير.

قَوْلُهُ: (أَحَدهمَا): أي أحد الأمرين المرتبطين، فالنار لا تؤثر في الإحراق، والأكل لا يؤثر في الشبع، وهكذا. وقَوْلُهُ: (الْبَتَّة): أي قطعًا، من «البتّ» وهو: القطع؛ يقال: «بَتَّ الشَّيءَ.. يَبُتُّهُ» بضم الموحدة، وكسرها إذا قطعة، وهو مصوب على أنه مفعول مطلق، أي أقطع بذلك قطعًا، فـ«ال» فيه زائدة، وهمزته للقطع، ولا يستعمل إلا بـ«الألف واللام» مع قطع الهمزة كما قال سيبويه، وأجاز الفرَّاء تنكيره، وحُكي أنهما لغتان، وأجاز بعضهم كونَ همزته للوصل.

قَوْلُهُ: (وَالْحُكْم الْعَقْلِي... إلخ): إنما أضيف هذا الحكم للعقل، وإن كانت الأحكام كلها لا تدرك إلا به، لأن مجرد العقل بدون فكرة أو معها كاف في إدراك هذا الحكم، قاله المصنِّف.

قَوْلُهُ: (إِثْبَات أَمْرٍ) أي لـ«أمر»، كقولك: «زيد قائم». (أَو نَفْيُه): أي نفي أمر عن أمر كقولك: «زيد ليس بقائم».

قَوْلُهُ: (مِنْ غَيرِ تَوَقُّفٍ عَلَى تَكَرُّر): خرج «العادي». وقَوْلُهُ: (وَلا وَضع وَاضِعٍ): خرج

فقوله «الحكم العقلي» أخرجَ به العادي والشرعي. ومعنى «انحصاره في ثلاثة أقسام»......

«الشرعي»، فإن الحكم الشرعي متوقف على جعل الجاعل وهو الله تعالى. وفي كون الحكم الشرعي موضوعًا أو مجعولًا نظر، لأنه إن فسر بالتعلق التنجيزي- وهو أن يكون الشخص إذا وجد مع شروط التكليف مطلوبًا بالفعل كما هو عرف الفقهاء- فهو حادث، وكذا إن فسر بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فهو حادث باعتبار الهيئة المجتمعة من الخطاب والتعلق التنجيزي كما مرَّ. لكن إطلاق الحادث على كل من المعنيين بالمعنى المجازي وهو المتجدد بعد عدم، لا الحقيقي وهو الموجود بعد عدم، فإن الحادث يطلق حقيقة على الموجود بعد عدم، ومجازًا على المتجدد بعد عدم.

ولا شك أن التعلق التنجيزي حادث بالمعنى الثاني لا الأول، لأنه أمر اعتباري كالأبوة والبنوة، وكذا الهيئة الاجتماعية متجددة بعد عدم لا موجودة بعد عدم. وإذا كان الحكم بمعنييه حادثًا بالمعنى المذكور فلا يتعلق به الوضع والجعل، لأنه إنما يتعلق بالأمور الموجودة، وهو أمر اعتباري كما مرَّ، فلا تتعلق به القدرة، فكيف يخرج بقوله: (وَلا وَضْعَ وَاضِعٍ) إلا أن يراد من الوضع والجعل لازمه، وهو الحدوث[1]، فكأنه قال: «ولا حدوث» فخرج الحكم الشرعي، فإنه حادث بالمعنى المجازي السابق. على أنه قد يقال: لا حاجة في إخراجه إلى ما ذكر، لأنه خارج من قوله: (إِثْبَاتُ أَمْرٍ أَوْ نَفْيُه) فإنه ليس إثباتًا ولا نفيًا.

قَوْلُهُ: (أَخْرَجَ بِهِ): في العبارة مسامحة، إذ الإخراج بالصفة فقط، وهي العقلي، لا بمجموع الصفة والموصوف، أي الحكم العقلي.

قَوْلُهُ: (وَمَعْنَى انْحِصَارِهِ... إلخ): جواب عما تقدم إيراده من أنه لا يصح أن يكون من

(١) لبَّان: قوله: «وهو الحدوث» الحدوث اللازم للجعل هو الحدوث الحقيقي لا بالمعنى المجازي، كما فُهم مما تقدم، فالإرادة المذكورة سالفة.

أن كل ما حكم به العقل من إثبات أو نفي يرجع إليه لأن ما حكم به إما أن يقبل الثبوت والنفي، وهو الجائز؛ وإن كان لا يقبل إلا الثبوت فهو الواجب..........

حصر الكل في أجزائه ولا الكلي في جزئياته، وحاصل الجواب ما سبق تقريره.

قَوْلُهُ: (مِنْ إِثْبَاتٍ أَوْ نَفْيٍ): ظاهره أن العقل يحكم بالإثبات أو النفي، مع أن ذلك نفس الحكم كما مر، فكيف يكون محكومًا به؟ وحاصل الجواب: أن في العبارة حذفًا، والتقدير: «من بعض متعلق إثبات أو نفي»، وهو المحمول أو النسبة، فإن ذلك هو المحكوم به.

وقَوْلُهُ: (يَرْجِعُ إِلَيهَا): من رجوع الشيء إلى وصفه، فالقدرة في قولك: «الله قادر» وصفها الوجوب.

قَوْلُهُ: (إِمَّا أَنْ يَقْبَلَ الثُّبُوتَ والنَّفْي): كقولك: «الله رازق» فما حكم به العقل وهو «الرَّزق» -بفتح الرَّاء- يقبل الثبوت والنفي، فهو جائز، ووصْفُه الجواز. وكما أن الرَّزق الذي هو المحمول يتصف بالجواز، كذلك نسبته إلى الله تعالى تتصف به، فيُقال: ثبوت الرزق لمولانا جل وعز جائز[1]. وهو ظاهر إذا كان الحكم بـ«رازق» كما تقرر. أما لو قلتَ: رَزْقُ الله جائز، وحكمتَ بالجواز كانت نسبتُه واجبةً، إذ الجواز لا يقبل الانتفاء عن الرَّزق، فيكونَ واجبًا، وكذا نسبته له واجبة. فالرزق وصفُه الجواز لأنه محكوم به عليه، وذلك الجواز وصفه الوجوب لأنه لا يقبل الانتفاء، إذ لو قَبِلَه لكان الرَّزق متصفًا بالوجوب مثلًا، وذلك باطل. ومثله قولك: بَعثة الرُّسُل جائزة.

وقَوْلُهُ: (وَإِنْ كَانَ لا يَقْبَلُ إِلا الثُّبُوتَ): كقولك: «الله قادر»، فالقدرة لا تقبل إلا الثبوت، فيكون وصفها الوجوب، وكذلك نسبتها لله تعالى.

---

(١) أي إن تعلق القدرة به تعلقًا تنجيزيًا جائز.، أما انفراده تعالى بالرزق فهو واجب لوجوب وحدانيته تعالى ومنها نفي الكم المتصل في الأفعال، أي نفي شريك له في فعله.

وإن كان لا يقبل إلا النفي فهو المستحيل. ثم عرَّفَ كلَّ واحد من الأقسام الثلاثة بما اشتُقَّ منه لأن

وقَولُهُ: (وَإِنْ كَانَ لَا يَقْبَلُ إِلا النَّفْيَ): كقولك: شريك الباري موجود، فوجود الشريك لا يقبل إلا النفي، فيكون وصفه الاستحالة، وكذلك نسبته للشريك، فتلك القضية كاذبة.

قَولُهُ: (ثُمَّ عَرَّفَ... إلخ): جواب عما يُقال: إنه ترك تعريف الوجوب وأخويه وقد ذكرها. وذكر تعريف الواجب وأخويه ولم يذكرها، وهو غير مناسب. وحاصل الجواب: أنه استغنى عن تعريف الوجوب وأخويه بتعريف الواجب وأخويه، لأنه مشتق كأخويه مما ذكر، فالواجب مشتق من الوجوب، والمستحيل من الاستحالة، والجائز من الجواز، ومعرفة المشتق تستلزم معرفة المشتق منه، لأنه جزؤه، ومعرفة الكل متوقفة على معرفة أجزائه على ما سيأتي.

وقَولُهُ: (بِمَا اشْتُقَّ مِنْهُ): قَضِيَّتُهُ أنه عرف الوجوب بالواجب، والاستحالة بالمستحيل، والجواز بالجائز، وليس كذلك[1]. وأُجيب: بأن المراد أنه استغنى بتعريف المشتق عن تعريف المشتق منه كما مر. وأما الجواب بأن في العبارة حذفًا، والتقدير: ثم عرف كل واحد بتعريف ما اشتُق منه؛ فلا يصح، لأن مقتضاه أنه قال: «فالوجوب ما لا يُتصور في العقل عدمه... إلخ» وهو لم يقل ذلك، مع أنه باطل في نفسه؛ فـ«الباء» للسببية لا للتعدية.

وإنما عدل عن تعريف الوجوب وأخويه إلى تعريف الواجب وأخويه لأنه المحكوم به في القضية، أي المحمول فيها حمل مواطأة، فيُقال: القدرة واجبة، والشريك مستحيل، والرزق جائز. وحمل المواطأة هو: الحمل الذي لا يحوج إلى تأويل، كقولك: زيد قائم. ويقابل حمل الاشتقاق، وهو ما يحوج إلى ذلك كقولك: الشافعي أو مالك علم، أي ذو علم أو عالم. والقطن بياض، أي ذو بياض أو أبيض.

فإن قلتَ: هلَّا قال من أول الأمر: «وينحصر في ثلاثة: الواجب... إلخ» لأنه المحمول حمل

---

(١) أي ليس المشتق هو المشتق منه كي يكون تعريفًا له.

المشتق أخصُّ..

مواطأة كما علمت؟ قلتُ: لأن الوجوب وأخويه هو المقصود والملتفت إليه من ذلك المحمول.

ثم اعلم أن في مرجع الضمير في قوله: (بِمَا اشْتُقَّ مِنْهُ) إشكالًا مشهورًا في نظير هذه العبارة، حاصله: أنه لا يصح أن يعود على المضاف -أعني «كل»- لأنه يقتضي أنه عرف كلَّ واحدٍ من الأمور الثلاثة بالشيء الذي اشْتُقَّ من كل واحد منها، فيلزم عليه أنه عرف الوجوب بما اشتق منه، وبما اشتق من الاستحالة، وبما اشتق من الجواز، وكذا البقية وهو باطل. ولا على المضاف إليه -أعني«واحد»- من حيث هو، لأنه يصير المعنى: لأنه عرف كل واحد بالشيء الذي اشتق منه أي واحد كان، فيقتضي أنه عرف الوجوب بالذي اشتق إما منه أو من غيره، وكذا البقية، وهو باطل أيضًا.

وحاصل الجواب: أنه عائد عليه من حيثُ تعيينُه، أي بما اشتق من ذلك الواحد المعين المناسب له في الاشتقاق بناءً على أن في الضمير استخدامًا، أو جريًا على القول بأن الضميرَ العائد إلى النكرة معرفةٌ، أي مرادٌ به مُعين. والأحسن الجواب بأن العموم المستفاد من «كل» ملاحظ بعد إرجاع الضمير لـ«واحد»، فكأنه قال: «عرف واحدًا بما اشتق منه، ثم أدخل لفظ «كل» لإفادة التعميم، فصار: كل واحد... إلخ».

قَوْلُهُ: (لأَنَّ المُشْتَقَّ أَخَصُّ): فالواجبُ: ذاتٌ ثَبَتَ لها الوجوبُ، ففيه ما في الوجوب وزيادة، فيلزم من وجوده وجودُ الوجوب[1]، بخلاف وجود الوجوب لا يلزم منه وجود الواجب، فإنك تقول: «الوجوب ثابت لله تعالى» فقد وُجِدَ الوجوبُ في هذا بدون الواجب لعدم دلالة ذلك على الذات التي هي من جملة معنى الواجب.

فالمراد بـ«الخصوص»: قلةُ الأفراد، لأن الواجب لا يتحقق بدون الوجوب، بخلاف

(١) بالمطبوع: الوجود.

من المشتق منه ومعرفة الأخص تستلزم معرفة الأعم..............................

الوجوب فإنه يتحقق بدون الواجب كما في المثال المتقدم، فهما نظير الإنسان والحيوان، فإن الإنسان أخص، لأنه حيوان ناطق فكلما وُجِدَ، وُجِدَ الحيوان؛ والحيوان أعم، فإنه يـوجد بدون الإنسان في نحو الفرس والحمار، وإن كان الحيوان يصح حمله على الإنسان، بخلاف الواجب لا يصح حمله على الوجوب[1].

هذا، ويُبحث في الجواب المذكور بأنه إنما يلزم من معرفة المشتق معرفة المشتق منه إذا عرف المشتق من حيثُ هو مشتق بأن عرف مفهومه الاشتقاقي، كتعريف مفهوم «الأحمر» بأنه: شيء ثبت له الحمرة. وأما إن عرف مَا صَدَقَ عَليه ذلك المفهوم فلا يلزم ما ذكر، كما في كلام المصنف، فإنه لم يعرِّف الواجبَ مثلًا من حيثُ مفهومُه الاشتقاقي بأن يقول: «هو ذاتٌ ثبت لها الوجوبُ». بل من حيث ماصدقاته حيثُ قال: (مَا لا يُتَصَوَّرُ)، أي شيء لا يتصور في العقل... إلخ. ورُدَّ ذلك: بأنه يُعلم من تعريف الواجب المذكور أن الوجوب: عدم تصور العدم، أي عدم قبول الانتفاء، ومن تعريف المستحيل أن الاستحالة: عدم تصور الوجود، ومن تعريف الجائز أن الجواز: صحة الوجود والعدم. فقول المعترض: «إنما يلزم... إلخ» ممنوع.

قَولُهُ: (لأَنَّ المشتَقَّ أَخصُّ مِن المشتَقِّ مِنْهُ): أي أقل أفرادًا كما مرَّ، فـ«الواجب» مثلًا معناه: أمرٌ اتَّصَفَ بالوجوب. ففيه ما في الوجوب وزيادة لتركبه من جزأين: الأمر، والوجوب، فيلزم من وجوده وجود الوجوب، ولا يلزم من وجود الوجوب وجوده، بل قد يوجد بدونه، كما في قول المصنف: (وَيَنْحَصِرُ في ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ... إلخ)[2].

قَولُهُ: (وَمَعْرِفَةُ الأَخَصِّ تَسْتَلْزِمُ... إلخ): اعتُرِض ذلك: بأنه لا يلزم من وجود

---

(١) لأن الحيوان بالنسبة للإنسان كلّي، أما الواجب بالنسبة للوجب فكلٌّ وليس كليًا.

(٢) هذه الفقرة ساقطة من المخطوطين، فلعها تقرير من المحشي أو غيره أقحم في المتن.

لأن الأعمَّ جزءُ الأخص فقال: «فالواجب ما لا ....

الأخص في الذهن وجود الأعم فيه، فقد يُعرِّف «الإنسان» مثلًا بأنه الضاحك المتفكر بالقوة. مع أنه لا يلزم من ذلك معرفة «الحيوان» الذي هو أعم منه لعدم ذكره في التعريف حينئذ. وأُجيب: بأن محل الاستلزام المذكور إذا عرف الأخص بالْكُنْهِ أي الحقيقة، بأن ذكرت في تعريفه أجزاء الحقيقة إما تفصيلًا أو إجمالًا، فإن ذكرت تفصيلًا -أي بالمطابقة، كأن قلت في تعريف «الإنسان» هو: جسم نامٍ، حساس، متحرك بالإرادة، متفكر بالقوة- لزم منه معرفة الأعم تفصيلًا، فإن أجزاء «الحيوان» جسم نام حساس متحرك بالإرادة.

وإن ذكرت إجمالًا، أي بالتضمن، بأن قلت في تعريفه: هو حيوان ناطق، لزم منه معرفة الأعم إجمالًا، إذ يُفهم منه أن هناك شيئًا يُقال له «حيوان» ولا يُعرف منه أجزاء حقيقته ما هي، بخلاف ما إذا لم يعرف بـ«الكنه» كما مر، فإنه لا يعلم منه حقيقة «الحيوان» لا إجمالًا ولا تفصيلًا.

قَوْلُهُ: (لأَنَّ الْأَعَمَّ جُزْءُ الْأَخَصِّ): تعليلٌ للاستلزام، فالوجوب مثلًا الذي هو الأعم جزء الواجب الذي هو أخص، لتركب الواجب من جزأين كما مر، فهو كلٌّ والوجوب جزء، ويلزم من وجود الكل وجود كل جزء من أجزائه، فإذا عُرِفَ الكلُّ، أي تُعُقِّلَ ولُوحِظَ في الذهن، لزم منه معرفةُ أجزائه بالمعنى المذكور.

فقال: فالواجب ما لا يُتصور في العقل عدمه، أي لا يُدرك في العقل عدمُه، وذلك إما ضرورة وهو ما لا يحتاج العقل في إدراكه إلى تأمل ولا نظر كالتحيز للجرم.

قَوْلُهُ: (فَالْوَاجِبُ مَا): أي أمرٌ، سواء كان ذلك الأمرُ حكمًا أو نسبة، كثبوت القدرة لله تعالى وثبوت التحيز للجِرم، أو صفةً كالقدرة والتحيزِ والكونِ قادرًا والكونِ متحيزًا، فكلٌّ من النسبة ومتعلَّقِها يتصف بالوجوب. وأما الحكم بمعنى إدراك تلك النسبة فليس بواجب، بل جائز.

وقد علم مما ذُكر دخول الأحوال الحادثة، فهي من الواجب المقيد، إذ هي واجبة

يتصور في العقل عدمه» ....

ولازمة ما دامت عللها. وقد مر أن الواجب قسمان: مطلق، ومقيد. وهي من الثاني لا من الأول الذي هو المطلق، لأنها حوادث، وكل حادث مسبوق بالعدم، فقول بعضهم: «إنها ليست بواجبة على كل حال» ليس في محله.

وقَوْلُهُ: (يُتَصَوَّرُ): بضم الياء، مبنيًا لما لم يسَمَّ فاعِلُه، بمعنى: يُدرَك، أو بفتحها مبنيًا للفاعل بمعنى يمكن. و(عَدَمُهُ) فاعل على الثاني، ونائبه على الأول، لأن «تصور» يُستعمل متعديًا ولازمًا، يُقال: تَصَوَّرْتُ الشَّيءَ: عقلته وأدركته. وتصور الشَّيء: أمكن. والوجه الثاني أقرب وأسلم من التكلف الآتي، لكن الأول هو الظاهر من تقرير الشارح حيثُ فسره بـ«يدرك»، وظاهر تقرير المصنف في «الكبرى» أيضًا.

وأُورد عليه: أن عدم الوجوب يُتصور -أي يُدرك- لأن العقل يتصور المحال. وأُجيب: بأنه أطلق التصور وأراد التصديق. والمعنى: إن الواجب هو الذي لا يُصَدِّقُ العقلُ بوقوع عدمه، أي لا يقبله ولا يثبته. لكن فيه أن إطلاق التصور على التصديق إما من قبيل المجاز إن قلنا إن التصور لا يُطلق إلا على إدراك المفرد؛ أو من قبيل الاشتراك إن قلنا: إنه يُطلق على ما هو أعم من الإدراك المفرد، فيشمل التصديق، وكل من المجاز والمشترك يحتاج لقرينة، ولا قرينة هنا. وما قيل من أن القرينة ذِكْرُ الصحة في تعريف الجائز، لأن الصحة مرجعها إلى التصديق فمردود بأن كل تعريف يجب أن يُلاحظ على حدته غير مقترن بآخر، إذ كل مفهوم يجب أن يُعرَّف بتعريف يخصه ويمتاز به استقلالًا، فلا يجب في هذه التعاريف اقترانُ بعضها ببعض حتى يكون بعضها قرينة لبعض.

نعم، يمكن أن يُقال إن أهل الأصول لا يشترطون في المجاز قرينة، فيمكن تخريج كلام المصنف على ذلك. أو يُقال إن القرينة ما هو معلوم من أن الواجب قد يُتصور نفيه، فإن ذلك

....

قرينة على أن المراد بالتصور المنفي هو التصديق، فالقرينة حالية، كما قاله القيرواني.

قَوْلُهُ: (فِي الْعَقْلِ): متعلق بـ(يُتَصَوَّرُ) وفيه أن الواجب واجب في نفسه، وجِد عقل عاقل أو لم يوجد، فلو حذف ذلك التقييد وقرئ «يَتصور» مبنيًا للفاعل، بمعنى «يمكن» فيكون «عدمه» فاعلًا، لاندفع عنه الاعتراض المذكور واستغنى عن التكلفات السابقة، ووافق قول «المقاصد» و«المواقف»: «الواجب ما يمتنع أو ما لا يمكن عدمه» فلم يذكرا لفظ التصور ولا قيداه بالعقل.

ثم الضمير في قَوْلِهِ: (عَدَمُه): عائد على (مَا) باعتبار الأفراد، لا المفهوم الكلي، أي ما لا يَتصور العقلُ عدمَ أفرادِه كالقدرة والإرادة، أي لا يصدق بنفيها. وأما الواجب الكلي، أي مفهوم الواجب، فليس بواجب، لأنه تارة يوجد في الذهن وتارة لا يوجد.

بقي أنه يرد على التعريف المذكور أن الصفات السلبية واجبة، مع أنه يُتصور في العقل عدمها، إذ العقل يتصور أن القدم عبارة عن عدم الأولية، وأن البقاء عبارة عن عدم الآخرية، وكذا البقية، فَلَمْ تدخل في التعريف المذكور فيكون غير جامع. وأجيب: بأنه ليس المراد مَا لا يُتَصَوَّرُ عَدَمُه أي كونُه أمرًا عدميًا، بل المراد مَا لَا يُتَصَوَّرُ نَفْيُه أي ما لا يتصور أن ينعدم، أي ينتفي بصدق نقيضه، فالقِدمُ مثلًا لا يُتصور نفيه بصدق نقيضه وهو الحدوث، وإن كان هو في ذاته أمرًا عدميًا. فالمراد بـ«عدم الواجب» المذكور في التعريف هو نفيه بصدق نقيضه لا العدم المقابل للوجود، كقوله: التَّشَكّي مِن الْأَقْدَارِ مِنْ عَدَمِ الرِّضَا عَلَى الْمخْتَارِ.

وكقول حسان:

رُبَّ عِـلْـمٍ أَضَـاعَـهُ عَـدَمُ الما ... ل وَجَـهْـلٍ غَـطَّى عَلَيهِ النَّعِيم

فإن المراد: نفي الرضا ونفي المال بوجود السخط والفقر لا كونهما عدميين.

أي لا يُدرك في العقل عدمُه، وذلك إما ضرورة.........................

والعقل عند الشافعي: نور روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية، فهو آلة في الإدراك. وعند القاضي: بعض العلوم الضرورية. فالمعنى على الأول أن العقل لا يكون آلةً لتصور عدمه، وعلى الثاني أن تصور العدم لا يكون من العلوم، أي لا يكون معلومًا، فالظرفية عليها مجازية لانتفاء تحيز العدم وانتفاء احتواء العقل.

قَوْلُهُ: (أي لا يُدْرَكُ): تفسير لـ(يُتَصَوَّرُ)، وقد علمت ما فيه. والمراد من الإدراك: التصديق. وإن كان الإدراك شاملًا له وللتصور، فعمومه غير مراد، ولو قال «أي لا يمكن» لكان أسلم كما مر.

قَوْلُهُ: (وَذَلِكَ): أي الواجب، بدليل تمثيله بقوله: (كَالتَّحَيُّزِ)، وتفسيره بقوله: (وَهُوَ مَا... إلخ)، واسم الإشارة مبتدأ، والخبر محذوف، أي ثابت.

قَوْلُهُ: (ضَرُورَةً): منصوب: إما على المفعولية المطلقة لقيامه مقام مصدر محذوف. والتقدير: وذلك ثابت إما ثبوت ضرورة. ثم حذف المضاف وأُقيم المضاف إليه مقامه، فانتصب انتصابَه؛ أو على الحال بتأويله بـ«ضروري»؛ أو بتقدير مضاف، أي إما ثابت حال كونه ضروريًا، أو ذا ضرورة؛ أو على نزع الخافض، أي حال كون ثبوته بالضرورة.

والضرورة- وإن كانت في الأصل من أوصاف العلم كالنظرية، فإن العلم ينقسم إلى: ضروري ونظري، كما انقسم إلى: تصور وتصديق- قد يُطلق على متعلَّقِه من المحكوم به والنسبة، فكما يُقال: العلم بالتحيز ضروري، يُقال: التحيز ضروري، وثبوته للجِرْمِ ضروري.

ويمكن حمل كلام الشارح على الأصل بأن يقدر مضافٌ أولًا وثانيًا، أي (وعلم ذلك الواجب إما ضروري، كالعلم بالتحيز... إلخ). ويحتمل أن المشار إليه عدم إدراك العدم، أي

وهو ما لا يحتاج العقل في إدراكه إلى تأمل ولا نظر........................

«وعدم إدراك العدم إما بالضرورة... إلخ»، لكنه يحوج إلى تقدير في التمثيل[1] والتفسير المذكورين.

قَوْلُهُ: (وَهُوَ): أي الواجب الذي لا يُدرك عدمه بالضرورة. (مَا) أي نسبة أو متعلقها على ما مر.

وقَوْلُهُ: (فِي إِدْرَاكِهِ): أي إدراك وجوبه، أي التصديق بذلك والحكم به، أي لا يحتاج العقل في الحكم بوجوبه إلى تأمل... إلخ.

وقَوْلُهُ: (وَلا نَظَر): عطف تفسير، فالمنفيُّ- الاحتياجُ إلى النظر فقط- أعمُّ من أن لا يحتاج إلى شيء أصلًا، ككون الواحدِ نصفَ الاثنين؛ أو يحتاج إلى حدس ككون نور القمر مستفادًا من نور الشمس، فإن ذلك لا يحتاج إلى نظر لكن يحتاج إلى حدس، أي تخمين، فإن من عرف أن ضوءه يزيد وينقص بحسب بعده من الشمس وقربه منها، فإذا قابل نصفها أضاء نصفه أو كلها يحكم بذلك؛ أو يحتاج إلى تجربة ككون السقمونيا[2] مسهلة للصفراء، والقهوة مذكية للفهم، فإن ذلك لا يحتاج إلى نظر لكن يحتاج إلى تجربة.

ولا يصح أن يكون المنفيُّ أصلًا «الاحتياجَ» بأن يُقال: الضروري هو ما لا يحتاج إلى شيء أصلًا لئلا يلزم خروج الحدسيات والتجريبيات منه، فإنها لا تحتاج إلى النظر ولم تكن حاصلة ابتداءً، أي بأول التوجه، بل لابد فيها من حدس أو تجربة، فلا تكون ضرورية، وليس كذلك لما مر من أن الحاصل بالحدس أو التجربة من الضروري، وكذا الحاصل بالمشاهدة، وهو ما لا يحكم فيه العقل بمجرد تصور طرفيه، بل يحتاج إلى المشاهدة بالحس، فإن كان

---

(١) لبَّان: قوله: «يحوج... إلخ» وجهه في التمثيل أن التحيز للجرم لا يصح مثالاً لعدم إدراك العدم، إذ التحيز المفسر بأخذ الجرم... إلخ ليس من أفراد العدم المذكور. وأما التفسير أعني قوله: «وهو ما لايحتاج.. إلخ» فكالتمثيل. انتهى.

(٢) نبات يُستخرج منه دواء مسهل للبطن و مزيل لدوده.

كالتحيز للجرم ....

الحس ظاهرًا سميت «حسيات» ككون الشمس مشرقة، والنار محرقة، وإن كان باطنًا سميت «وجدانيات» ككون لنا جوعًا وعطشًا ولذة وألـمًا.

وأما «البديهي» فتارة يُفسر بأنه ما لا يحتاج إلى شيء أصلًا، أي ما يثبته العقل بمجرد التفاته إليه من غير استعانة بحدس أو غيره، ككون الواحد نصف الاثنين، فيكون أخص من الضروري، فكل بديهي ضروري ولا عكس؛ وتارة يُفسر بأنه: ما لا يحتاج إلى نظر واستدلال فيكون مرادفًا للضروري بأحد معنييه، فإن الضروري يُطلق تارة في مقابلة الاستدلالي، أي النظري، ويُفسر بما لا يتوقف على نظر واستدلال وإن توقف على حدس أو تجربة مثلًا، وتارة في مقابلة الاكتسابي ويُفسر بما لا يكون تحصيله مقدورًا للمخلوق. وهذا أخص من الضروري بالمعنى الأول، فإن العلم الحاصل بالإبصار المكتسب بالقصد والاختيار -كما إذا كان الإنسان مغمضًا عينيه ففتحهما فرأى الشمس- يُقال له «ضروري» على التفسير الأول، لأنه مأخوذ في مقابلة النظر، فيدخل فيه الكسبي، بخلافه على الثاني، فإنه في مقابلة الكسبي، وهذا مكتسب للعبد بفتح عينيه. ومن ثَمَّ جعل بعضهم العلم المذكور اكتسابيًا، أي حاصلًا بمباشرة الأسباب بالاختيار كفتح العينين. وبعضهم «ضروريًا»، أي حاصلًا بدون نظر واستدلال.

وقد علم مما ذُكر أن الاكتسابي أعم من الاستدلالي أي النظري، لأن الثاني هو الحاصل بالنظر في الدليل، فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس، كالإبصار الحاصل بالقصد والاختيار الناشئ عن فتح العينين، فإنه اكتسابي لا استدلالي.

قَوْلُهُ: (كَالتَّحَيُّزِ): أي أو ثبوته، فكل منهما واجب مقيد، أي لا يقبل الانتفاء ما دام الجرم. وأما الحكم الذي هو إدراك وقوع هذا الثبوت فليس بواجب كما مر.

قَوْلُهُ: (لِلْجِرْمِ): هو شامل للجسم، وهو ما تركب من جوهرين فردين فأكثر، وللجوهر

ومعنى «التحيز»: أخذ...

الفرد كما يُستفاد من تفسيره بأنه كل ما مَلَأَ -أي شغل- فراغًا. وحينئذ فلا حاجة إلى زيادة بعضهم «مثلًا» لأجل إدخال الثاني، فإنه يتحيز أيضًا، إذ الحيز عند المتكلمين: هو الفراغ، أي الخلو المتوهم الذي يشغله شيءٌ، ممتدًا كان وهو الجسم، أو غيرَ ممتد وهو الجوهر الفرد. وإنما كان متوَّهمًا لأنه يُتوهم وجودُه وإن كان في الحقيقة عدمًا محضًا يخطر بالبال وليس شيئًا موجودًا تتعلق به الرؤية. وأما عند الحكماء: فهو أمر موجود، ويُقال له «مكان» أيضًا، فهما مترادفان عندهم. أما عند المتكلمين فالمكان أخص من الحيز، لأن الأول هو الذي يحل فيه الجسم فقط، بخلاف الثاني فإنه ما يحل فيه الجسم أو الجوهر الفرد كما مر. فكلُّ متمكنٍ متحيزٌ دون العكس، إذ يُعتبر في المتمكن الامتداد دون المتحيز. والراجح ترادفهما. وإذا علمت أن الحيز عند المتكلمين والحكماء هو الفراغ، أي الخلو، تعلمُ أن ما يُجلس عليه من الأرض مثلًا لا يُقال له حيز ولا مكان.

واعلم أن الخلو إنما هو بحسب نظر الشخص لا في الواقع، لأن ما بين السماء والأرض مملوء بالهواء، أي الريح على الراجح، لكِنْ أجزاؤه لطيفة، فإذا جاء شخص إلى مكان انضم بعضه إلى بعض كالماء. ولو فرض عدمه طرفة عين، لم يعش حيوان ولم ينبت نبات. والهواء ليس بجوهر فرد ولا عرَض، بل هو جسم لطيف.

ومعنى «التحيز»: أخذ ذاته قدرًا من الفراغ. و«الجرم»: كل ما مَلَأَ فراغًا كالشجر والحجر وأجساد الحيوانات. وإما نظرًا، وهو ما يحتاج في إدراكه إلى التأمل والنظر، كالقِدَم لمولانا جلَّ وعَزَّ.

قَوْلُهُ: (وَمَعْنَى التَّحَيُّزِ أَخْذُ... إلخ): يعني بحيث يمنع غيره أن يحل محله، فلابد من هذه الزيادة، وإلا فحقيقة التحيز هو الممانعة على القدر المأخوذ من الفراغ، أي منعك الغير أن يحل في مكانك، أي مدافعتك إياه، لا نفس الأخذ، ففي العبارة تساهل. وإضافة (أَخْذُ)

ذاته قدرًا من الفراغ. و«الجرم»: كل ما مَلَأَ فراغًا كالشجر والحجر وأجساد الحيوانات، وإما نظرًا، وهو ما يحتاج في إدراكه إلى التأمل والنظر، كالقِدَم لمولانا جلَّ وعَزَّ. «والمستحيل ما لا يتصور في العقل وجوده».........

لما بعده من إضافة المصدر لمفعوله بعد حذف الفاعل، والأصل: «أخذُه قدرَ ذاتِه» كما فعل المصنف في شرحه. والضميران يرجعان لـ(الجِرْم).

وقوله: (مِنَ الْفَرَاغِ) متعلق بـ«أخذه»، أي أن يأخذ من الفراغ بحلوله فيه قدر ذاته بحيث يمنع غيره أن يحل محله. والتفسير المذكور تفسير لحاصل قوله: (كَالتَّحَيُّزِ لِلْجِرْمِ)، هكذا قاله الغنيمي. وقال يس[1]: «تفسيرٌ للتَّحَيُّز بالمعنى المصدري، ويُؤخذ منه تعريف الحيز بأنه الفراغ. انتهى، والأول أقرب.

قوله: (وَالْمُسْتَحِيلُ مَا... إلخ): (مَا) واقعة على أمرٍ أو معلومٍ ذهنيٍ، أو مفهومٍ ذهنيٍ، وهي بمنزلة الجنس فتشمل الممتنع بالغير. وما بعدها بمنزلة الفصل مخرج لما يُدرَك في العقل وجوده بناءً على الظاهر من بناء (يُتَصَوَّرُ) للمجهول، أو ما يمكن وجوده بناءً على بنائه للمعلوم على ما سبق.

وقوله: (لا يَتَصَوَّرُ فِي الْعَقْلِ وجُوده): أي لا يصدق العقل بوجود أفراده، أو لا يمكن وجودها فيه كـ«شريك الباري»، فالضمير في (وجُوده) عائد على (مَا) باعتبار «الماصدق»، أي الأفراد، لا المفهوم الذهني، أي الأمر الكلي، لجواز وجوده في العقل، لأنه يَتَصَوَّرُ المُحالَ. فقولك: اجتماع النقيضين ممتنع معناه أن المعنى الحاصل في الذهن من هذا اللفظ يمتنع أن يوجد في الخارج فردٌ يطابقه، وكذا قولك: شريك الباري ممتنع. معناه أن ما يصدق عليه في الذهن أنه شريك الباري يصدق عليه فيه أنه ممتنع الوجود في الخارج.

---

(١) سبقت ترجمته.

....

وأُورِدَ على التعريف المذكور: أنه غير مانع لدخول الأحوال والسلوب فيه، فإن كلًّا لا يصدق العقل بوجوده، لأن الأولى غير موجودة، بل ثابتة فقط، والثانية معدومة لا موجودة ولا ثابتة، والمراد السلوب: الصادقة، نحو: ليس بجسم، بخلاف: ليس بعالم، فإنها من المستحيل قطعًا. وأُجيب: بأمور منها: أن هذا تعريف بالأعم، وقد أجازه المتقدمون من المناطقة. ومنها أن (مَا) واقعة على «ممتنع» فتخرج الأحوال والسلوب من أول الأمر. ومنها -وهو أحسنها- أن المراد بالوجود: الثبوت والتحقق في نفس الأمر. فخرجت الأحوال والسلوب لأنها موجودة، أي متحققة في نفس الأمر، أي في نفسها بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض، وإن لم تكن موجودة في الخارج، أي خارج الأعيان، وإلا فهي موجودة في خارج الأذهان[1].

وبيان ذلك: أن هذا الشيء إما موجود في الذهن، أي ثابت ومتحقق فيه، وإما موجود في نفس الأمر، وإما موجود في الخارج، أي خارج الأعيان بحيث تمكن رؤيته لو أزيل الحجاب. والنسبة بين الأولين العموم والخصوص الوجهي، يجتمعان في ذات المولى وصفاته الوجودية، وفي ذواتنا وصفاتنا كذلك، فإنها من حيثُ استحضارُها في الذهن يُقال لها موجودة أي ثابتة فيه، ومن حيثُ وجودُها في نفسها يُقال لها ثابتة في نفس الأمر، أي في نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض. وينفرد الأول في المستحيلات الثابتة في أذهان معتقديها كنبوة مسيلمة والولد والصاحبة له تعالى، فإن لها ثبوتًا في أذهان من ذكر. وينفرد الثاني في الأشياء الموجودة تحت الأرضين أو فوق السماوات التي لم تخطر بذهن أحد، فإنها موجودة في نفس الأمر، أي في نفسها لا في الذهن، لعدم خطورها فيه.

---

(١) أي موجودة في الوجود الذهني، وليس المقصود بخارج الأذهان: الأعيان، بل هو من إضافة الموصوف إلى الصفة، أي الخارج الذهني.

إما ضرورة كتعرِّي الجرم عن الحركة والسكون، وإما نظرًا كالشريك لله -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا- فإن استحالة الشريك لله تعالى لا تُدرَكُ........................

والنسبة بين الأول والأخير كذلك يجتمعان في الذوات والصفات الوجودية السابقة، وينفرد الأول في المستحيلات السابقة أيضًا، والثاني فيما تحت الأرضين مثلًا فإنه موجودة في خارج الأعيان لإمكان رؤيتها لو أُزيل المانع. والنسبة بين الأخيرين العموم والخصوص المطلق، إذ كل موجود في الخارج موجود في نفس الأمر دون العكس، فيجتمعان في الذوات والصفات الوجودية السابقة، وينفرد الثاني في الأحوال وصفات السلوب، فإنها موجودة في نفس الأمر، أي ثابتة ومتحققة في نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض، لأن نفس الأمر يُطلق على ذات الشيء، فيكون في قولهم: هذا الشيء موجود في نفس الأمر، إظهار في مقام الإضمار، والأصل «موجود في نفسه» بقطع النظر عما مر. ويُطلق أيضًا على علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ. وقد عُلم مما مر أن الوجود الخارجي كما يُطلق على الوجود في خارج الأعيان، كذلك يُطلق على الوجود في خارج الأذهان، وهو الوجود في نفس الأمر، وهذا تتصف به الأحوال والسلوب. فقول المعترض «إن كلًّا منهما لا يصدق العقل بوجوده» إن أراد به الوجود خارج الأعيان فمسلم، لكنه ليس بمراد. وإن أراد الوجود خارج الأذهان فممنوع، لأن العقل يصدق بوجودهما كذلك.

قَوْلُهُ: (إِمَّا ضَرُورَةً): منصوبٌ، إما على الحال من (مَا)، أو من عدم التصور المفهوم من (لا يتَصَوَّر) أي حال كون ذلك ضروريًا، أو ذا ضرورة، أو على نزع الخافض، أي بالضرورة، على ما مر.

وقوله: (كَتَعَرِّي الجِرْمِ): مثالٌ لـ(مَا لَا يتصَوَّر... إلخ) لا لـ«عدم التصور»، فلا حاجة إلى أن يُقدر في العبارة «كعدم تصور تعري الجرم... إلخ».

إلا بعد النظر ....

واعلم أن في الحركة والسكون ثلاثة أقوال:

الأول: إن الحركة: كونان متواليان في مكانين، أي حصولان واستقراران فيهما. والسكون: كونان متواليان في مكان واحد، أي حصولان واستقراران فيه. فكل منهما مركب، لأنه عبارة عن مجموع الحصولين. وحينئذ فيكون بينهما منع جمع، لجواز الخلو عنهما، إذ الجرم في أول حدوثه -أي في أول أزمنة وجوده- ليس بمتحرك ولا ساكن، فكيف يكون التعري عنهما مستحيلًا؟ وأجيب: بأن المراد الجِرم المتقرر في الخارج، أي الذي ثبت له حصول فيه، ولا شك أنه لا يعرى عنهما.

القول الثاني: إن الحركة: هي الحصول الأول في الحيِّز الثاني، أي في المكان الثاني. والسكون: الحصول الثاني في الحيز الأول، وكذا الحصول الثاني في الحيز الثاني من باب أولى. فكل منهما بسيط. وبينهما منع جمع أيضًا لجواز الخلو عنهما، إذ الحصول الأول في الحيز الأول لا يُقال له «حركة» ولا «سكون»، فقد خلا الجِرْم عنهما حينئذ. وأُجيبَ بما مر.

القول الثالث، وهو قول الأشعري: إن الحصول الأول في الحيز الأول سكون، وكذا الحصول الثاني مثلًا من باب أولى. وأما الحصول الأول في الحيز الثاني فهو حركة وسكون باعتبارين: فباعتبار الانتقال إليه حركة، وباعتبار الاستقرار فيه سكون، فالجرم إذا كان في مكان، فالسكون الأول فيه سكون، فإن تحرك إلى مكان آخر فأول كون في المكان الثاني سكون فيه وحركة إليه باعتبارين كما مر. وعلى هذا فلا إشكال، لأن الجرم لا يخلو عنهما، كما أنهما لا يجتمعان فيه. والتقابل بينهما حينئذ تقابل الأخص والأعم لأن كل متحرك ساكن وليس كل ساكن متحركًا، بخلافه على الأولين، فإنه تقابل التباين لعدم اجتماعهما كما مر.

قَوْلُهُ: (إِلَّا بَعْدَ النَّظَرِ): أي في دليل الوحدانية القطعي لمن لا يكتفي إلا به، أوالإقناعي

«والجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه» إما ضرورة.........

لمن يكتفي به. فالأول كقولك: لو اجتمع إلهان لحصل بينهما تمانع، بأن يريد أحدهما وجود «زيد» مثلًا والآخر عدمه. فلا يخلو إما أن يوجد أو لا، إلى آخر ما سيأتي، والثاني كقولك: لو اجتمع إلهان لحصل الفساد، لأنه إذا اجتمع رئيسان في مركب فسدت.

قَولُهُ: (وَالجَائِزُ ماَ يَصِحُّ... إلخ): (مَا) واقعة على معلوم، أو مفهوم، أو شيء لكن بمعناه اللغوي لا الاصطلاحي الذي هو الموجود، لاقتضاء ذلك أن المعدوم لا يتصف بالجواز، وليس كذلك، وهي بمنزلة الجنس.

وقَولُهُ: (فِي الْعَقْلِ): أي عند العقل، أو بالعقل، متعلق بـ(يَصِحُّ)، وهو بمنزلة الفصل، خرج به المستحيل والواجب، فإن الأول لا يصح وجود أفراده، والثاني لا يصح عدم أفراده، بل هي واجبة الوجود. ولو حذف ذلك لكان أولى، لأن هذا الأمر ثابت للجائز وُجد عقل عاقل أو لم يوجد كما مر.

قَولُهُ: (وجُودُه): أي وجود أفراده، فالضمير عائد على (مَا) باعتبار الما صدق لا المفهوم كما مر. واعتُرِض: بأن الأمور الاعتبارية -كالإحياء والإماتة والخلق والرزق- جائزة، مع أنها ليست موجودة، لأنها عبارة عن تعلق القدرة بالحياة أو الموت أو الخلق أو الرزق، والتعلق المذكور أمر اعتباري لا يتصف بالوجود، فيكون التعريف غير جامع لخروج الأمور الاعتبارية منه، وكذا الأحوال والسلوب الحادثة. وأُجيب: بأن المراد بالوجود: الثبوت والتحقق في نفس الأمر أعمُّ من أن يصاحبه وجود خارجي أو لا. فيشمل ما ذكر.

وإنما قال (يَصِحُّ) ولم يقل على قياس ما مر «ما يتصور في العقل وجوده وعدمه» إما للتفنن، أو للإشارة إلى أن المراد مجرد إمكان وجوده وعدمه في العقل وإن لم يوجدا فيه بالفعل بأن لم يدرك ذلك ولم يخطر له، بل وإن لم يوجد هو بالكلية، كما مر.

كحركة الجرم أو سكونه، وإما نظرًا كتعذيب المطيع........................

ولو عبر بالتصور لكان المتبادر منه أن المراد تصور الوجود والعدم بالفعل، أي خطورهما بالفعل في العقل، مع أن ذلك ليس بلازم، فلذا عدل إلى التعبير بالصحة، لأنها لغةً: زَوالَ المَرَض والبراءةُ من كل عيب وعَدَمُ القطع، فيُقال: هَذَا جِلْدٌ صَحِيحٌ، أي غير مقطوع، وهو المناسب هنا. فالمعنى: الجائز ما لا يُقطع بوجوده ولا عدمه.

فإن قلت: استعمال «الواو» في تعريف الجائز من باب استعمال المشترك بدون قرينة تبين المراد من معانيه، وذلك أنها تكون للمعية، وللتعاقب أي عطف لاحق على سابق، فلا يُدرى هل المراد الوجود السابق والعدم اللاحق، أو بالعكس، أو هما على المعية؟ وكونها بمعنى «أو» لا يصح، لاختلال التعريف لشموله الواجب والمستحيل. وأجاب السكتاني: بأن القرينة علمية، وهي أن العقل يأبى المعية لاستحالة اجتماع النقيضين أي صحة العدم والوجود معًا، فالمراد: الوجود بدل العدم، أو العدم بدل الوجود، سواء كان الوجود سابقًا والعدم لاحقًا أو بالعكس.

قال شيخ شيخنا محمد الصغير: «والمعية المقتضية للاستحالة المترتب عليه اجتماع النقيضين أو الضدين إنما هي معية الوقوع بالفعل، أما معية الصلاحية فلا يصح إرادتها في تعريف الجائز».

قَولُهُ: (كَحَرَكَةِ الجِرمِ أَو سُكونه): يعني أحدهما بعينه، أما أحدهما لا بعينه فهو واجب.

قَولُهُ: (كَتَعذِيبِ المطِيعِ): أي الذي لم يعص الله تعالى قط طرفة عين ولو معصومًا كنبي ومَلَكٍ، فإن ذلك التعذيب جائز نظري لتوقفه على دليل، وهو أن الله تعالى مالك للعبد، والمالك يفعل في ملكه ما شاء. والكلام في مجرد الجواز العقلي لا الوقوعي، فلا ينافي أن ذلك ممتنع شرعًا، وإلا لزم الخلف في خبره تعالى، لأنه ورد في القرآن والسنة ما يدل على القطع بعدم وقوعه بمقتضى وعده الكريم.

وإثابة العاصي. ومعنى «التصور»: الإدراك، أي ما لا يدرك. وإنما بدأ.................

قَوْلُهُ: (وَإِثَابَةِ الْعَاصِي): أي ولو كان كافرًا، لما مر من أن الكلام في مجرد الجواز العقلي، فالعاصي المؤمن إثابته جائزة عقلًا وشرعًا، والكافر إثابته جائزة عقلًا، ممتنعة شرعًا، ولهذا قالوا: إن الله لا يَغْفِرُ أن يُشرك به بإجماع المسلمين من أهل السنة والمعتزلة.

ثم اختلفوا، فقال أهل السنة: إنه يجوز عقلًا، وإنما عُلم عدمه بدليل السمع. قال شيخ الإسلام زكريا: وهذا هو الصحيح الذي يجب اعتقاده.

وقالت المعتزلة: يُمتنع عقلًا، لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن. وهو مبني على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليَين.

والمراد بإثابة العاصي: تنعيمه، لا الجزاء الواقع في مقابلة شيء.

قَوْلُهُ: (وَمَعْنَى التَّصَوُّرِ: الإِدْرَاكُ): هذا تفسير بالأعم، لشمول الإدراك التصورَ والتصديقَ، فكان الأولى أن يقول: «ومعنى التصور في المقام: التصديقُ».

قَوْلُهُ: (وَإِنَّمَا بَدَأَ... إلخ): جوابٌ عما يُقال: إن المقصود من هذا التأليف معرفة ما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز، والمصنف ترك البداءة بهذا المقصود وابتدأ بغيره، وهو تقسيم الحكم العقلي وتعريف كل قسم، مع أنه غير مقصود. وحاصل الجواب: أنه لما توقف المقصود على معرفة هذه الأقسام ناسب البداءة بالتقسيم وتعريف كل قسم. وإنما توقف المقصود على معرفتها لأن صاحب علم الكلام تارة يثبتها وتارة ينفيها، كقوله: يجب له عشرون صفة ويستحيل عليه ضدها، ويجوز في حقه فعل كل ممكن أو تركه، ولا يجب عليه فعل الصلاح والأصلح، ولا يستحيل عليه عقاب المطيع، ولا يجوز أن يقع في ملكه ما لا يريد. فمن لم يعرف حقائقها، لم يعرف ما أثبته هنا وما نفاه، لأن الحكم على الشيء أو به فرع عن تصوره.

فأقسام الحكم العقلي استمداد هذا العلم من حيثُ تصورُها لا من حيثُ إثباتُها أو نفيها،

بتقسيم الحكم العقلي ....

لأن ذلك فائدة هذا العلم. ومعرفة استمداد العلم قبل الشروع فيه مما يتوقف عليه الشروع على كمال البصيرة، كتصوره برسمه والتصديقِ بموضوعية موضوعه، أي بأن موضوعه كذا.

وأما أصل الشروع فإنه يتوقف على تصوره بوجه ما، والتصديق بأن له فائدةً ما، فهذه الجمل المذكورة المشتملة على بيان أقسام الحكم العقلي من قبيل مقدمة الكتاب، إذ هي عبارة عن ألفاظ قُدِّمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه، بخلاف مقدمة العلم، فإنها عبارة عن التعريف والموضوع والغاية، فهي معان مخصوصة، وهي هذه الأمور الثلاثة. ومقدمة الكتاب كما مر ألفاظ، فيكون بينهما التباين الكلي، هذا إذا نظر إليهما من حيثُ ذاتُهما.

فإن نُظر لمدلول مقدمة الكتاب مع مقدمة العلم، أو لدالِّ مقدمة العلم مع مقدمة الكتاب كان بينهما العموم والخصوص المطلق، لأن مقدمة الكتاب كما علمت ألفاظ قُدِّمت أمام المقصود، سواء كانت دالة على بيان التعريف والموضوع والغاية أو لا، فيجتمعان فيما إذا دلت على هذه الثلاثة مع تقدمها أمام المقصود.

وتنفرد مقدمة الكتاب فيما لو دلت على غيرها كأن يقول: حيث أقول كذا -أو أشير إلى كذا- فمرادي كذا. هذا هو المشهور. وقال بعضهم: بينهما العموم والخصوص الوجهي، يجتمعان فيما يتوقف عليه الشروع إذا ذكر أمام المقصود، وتنفرد مقدمة العلم فيما يتوقف عليه الشروع إذا ذُكر في الآخر، وتنفرد مقدمة الكتاب فيما لا يتوقف عليه الشروع إذا ذكر أمام المقصود.

وفي توقف الشروع على ما يذكر آخرًا نظر، إلا أن يقال على بعد: إن شأنه أن يتوقف عليه الشروع، وإن لم يتوقف عليه حينئذ.

قَوْلُهُ: (بِتَقْسِيمِ الحكمِ العَقْلي): اعْتُرِضَ: بأن تعليله المذكور يقتضي أن توقف المقصود إنما هو على معرفة الأقسام الثلاثة لا على تقسيمها، فلو قال: «وإنما بدأ بتعريف أقسام الحكم

أولًا لأن المكلف مطلوبٌ بمعرفة ما يجب في حق الله تعالى وما يجوز وما يستحيل، ولا يحكم على شيء بأنه واجب أو جائز أو مستحيل حتى يعرف حقيقة ذلك......................

العقلي... إلخ» لكان أولى. فإن قلتَ: التقسيم فرع عن التصور. قلتُ: نعم، لكن بالنسبة للمُقَسِّم فإنه لا يَقْسِمُ شيئًا إلا إذا تصوره. أما بالنسبة للناظر فلا، إذ هو إنما يعرف الأقسام بالتعريف. فالأولى الجواب بأن في عبارته حذفًا، والتقدير: وإنما بدأ بتقسيم الحكم العقلي موطئًا لتعاريف الأقسام... إلخ.

قَوْلُهُ: (أَوَّلًا): متعلق بـ(بَدَأَ)، أو بـ(تَقْسِيم) أي وإنما بدأ في الأول، أو بدأ بالتقسيم في الأول. ولا حاجة لها للاستغناء عنها بـ(بَدَأَ)، فكان الأولى إسقاطها.

قَولهُ: (لأَنَّ المكَلَّفَ مَطْلُوبٌ): ضمنه معنى «ملزوم» فعدَّاه بالباء، أو مطلوب بمعنى مطالب، كما في بعض النسخ، أي مطالب بذلك. فإذا تركه كان عاصيًا، إن قلنا إن المقلد مؤمن؛ أو كافر ، إن قلنا إنه كافر.

قَوْلُهُ: (بِمَعْرِفَةٍ): أي بالتصديق بما يجب في حق الله تعالى من القدرة والإرادة ونحوهما، أو ثبوت ذلك لله تعالى.

وقَولهُ: (وَمَا يَجُوزُ): أي وبالتصديق بالذي يجوز، كبعثة الرسل أو ثبوتها.

وقوله: (وَمَا يَسْتَحِيلُ): أي وبالتصديق بما يستحيل، كـ«الشريك» أو ثبوته. وظاهره أن الإنسان يصدق بالشريك والولد مثلًا، وليس كذلك، فيقدَّر مضافٌ، أي ونفيُّ ما يستحيل. أو المراد: المستحيل من حيثُ نفيُه.

وقَولُهُ: (وَلَا يُحكَمُ عَلَى شَيءٍ): أي كالقدرة أو ثبوتها (بِأَنَّهُ وَاجِبٌ) أو البعثة بأنها (جَائِزَةٌ) أو الشريك بأنه (مُسْتَحِيلٌ حَتَّى يُعْرَفَ حَقِيقَةَ) الواجب والجائز والمستحيل، أي يتصورها، لأن الحكم على الشيء أو به فرع عن تصوره كما مر، وما نحن فيه من الثاني،

واعلم أن معرفة أقسام الحكم العقلي الثلاثة........................

فالمعرفة الأولى مرادٌ بها التصديق، والثانية مرادٌ بها التصور، لأنها تطلق عليهما.

وقد عُلم من هذا التقرير أن في عبارته تنافيًا، لأن قوله (لأنَّ المكلَّفَ مَطْلُوبٌ... إلخ) معناه: أنه يصدق بالقدرة مثلًا لله تعالى، ونفيُّ الشريك والبعثة للرسل، أي ثبوت ذلك، فالمحمول: قادر، ولا شريك له، وباعث للرسل، لأنه أضاف المعرفة لـ«ما يجب وما يستحيل وما يجوز»، والذي يجب هو القدرة... إلخ.

و قَولُهُ: (وَلَا يُحْكَمُ عَلَى شَيْءٍ... إلخ): أي بحيث يقول: قدرة الله تعالى واجبة، وبعثة الرسل جائزة، والشريك مستحيل. فالمحمول واجب وجائز ومستحيل، فعبارته ليست على سنن واحد لأن أولها يقتضي أن متعلق المعرفة القدرة نفسها مثلًا، فيكون المحمول «قادرًا»، وآخرها يقتضي أن متعلقها وجوبها، فيكون المحمول «واجبًا».. وهكذا. والمناسب لكلام المصنف آخرها.

قَولُهُ: (وَاعْلَمْ أَنَّ مَعْرِفَةَ أَقْسَامِ الحكْمِ الْعَقْلِي): أي الواجب والجائز والمستحيل، ومعلوم أن هذه أقسام لمتعلق الحكم لا للحكم، إذ أقسامه: الوجوب والجواز والاستحالة، ففي عبارته تسامح. واعلم أن الواجب له مفهوم، ومَا صَدَقَاتٍ، أي أفراد بعضها ضروري وبعضها نظري، وكذا المستحيل والجائز.

فـ«مفهوم» الواجب: ما لا يُتصور في العقل عدمه. و«ماصدقه»: الضروري كالتحيز للجرم، والنظري كثبوت القدرة لله تعالى. و«مفهوم» المستحيل: ما لا يُتصور في العقل وجوده. و«ماصدقه»: الضروري كاجتماع النقيضين، فإن استحالته ضرورية، والنظري كالشريك لله تعالى. و«مفهوم» الجائز: ما يصح في العقل وجوده وعدمه. و«ماصدقه»: الضروري كالأكل والشرب وثبوت الحرارة للنار، والنظري كإثابة العاصي.

....

فالمراد بمعرفة أقسام الحكم العقلي: تصور معنى الواجب والمستحيل والجائز من حيثُ مفهومُها، أي تصور مفاهيمها المتقدمة. والمعرفة هي نفس العقل عند إمام الحرمين، ولازمة له عند غيره، فمن لم يعرفها عند الأول، فليس بعاقل، بل مجنون لا تجري عليه الأحكام. ولا يُقال: يلزم عليه أن جميع الناس مجانين لعدم معرفتهم ما ذكر، لأنا نمنع ذلك، إذ كل أحد يعلم أن هناك شيئًا لا يقبل العدم وشيئًا لا يقبل الوجود وشيئًا يقبلهما، وإن لم يعرف التعبير عن ذلك بالواجب والمستحيل والجائز.

فالمراد بمعرفة الأقسام تصورُ مفاهيمها الثلاثة وإن لم يَعْرِفْ أسماءها المذكورة. هكذا قال بعضهم واختاره شيخ شيخنا الصغير. ووجه ما مر من أن معرفة هذه الأقسام استمداد هذا العلم، لأن المتكلم تارة يثبتها وتارة ينفيها، وإثبات الشيء أو نفيه فرع عن تصوره.

وأيضًا فالمكلف مطلوب بمعرفة ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حق الله تعالى ورسله. ومعرفة ذلك تتوقف على تصور معاني هذه الأقسام. وقال بعضهم: المراد بالمعرفة: التصديق ببعض ماصدقاتها. وذلك البعض هو الضروري منها. أي بعض الضروريات، كالتصديق بأن الواحد نصف الاثنين، وبأن النار حارة، وبأن النقيضين لا يجتمعان. فإن الأول واجب والثاني جائز والثالث -أعني اجتماع النقيضين- مستحيل، وكلها ضرورية.

فالتصديق بذلك عقلٌ عند إمام الحرمين، ولازم له عند غيره؛ فمن لم يعرف ذلك فهو مجنونٌ عند الأول، وهو ظاهر، إذ لا شك في جنون من لم يعرف أن النار حارة مثلًا. ويُستفاد من كلام اللقاني في «شرح الجوهرة» ترجيح هذا، أعني كون المراد بـالمعرفة: التصديق، حيث قال القاضي من أهل السنة وتبعه إمام الحرمين: العقل بعض العلوم الضرورية، لأنه لا يخلو: إما أن يكون جوهرًا أو عرضًا، لأن ما ثبت لأحد المثلين يثبت للآخر. وأيضًا لو كان جوهرًا لما

وتكريرها تأنيس..

ثبت به للعاقل حكم، لأن الأحكام إنما تثبت للجواهر لا بها، فتعين أن يكون عَرَضًا.

لكن لا يجوز أن يكون عبارة عن مجموع الأعراض، فإذَنْ هو بعض الأعراض. وحينئذ فإما أن يكون من العلوم أو من غيرها. لا جائزَ أن يكون من غير العلوم، وإلا لصح أن يتصف بالعقل من لم يعلم، فكيف وما من شيء من أجناس الأعراض إلا ويمكن تقدير العقل مع عدمه ما عدا العلوم وما يصححها كالحياة.

وإذا كان من العلوم فلا جائز أن يكون كل العلوم، لاتصاف الإنسان بالعقل مع تعريه عن معظمها، وإذا كان بعض العلوم فإما أن يكون ضروريًا أو نظريًا. لا جائز أن يكون نظريًا إذ العقل شرط في العلم النظري، فلو كان العقل نظريًا للزم الدور. وأيضًا قد يتصف بالعقل من لم ينظر ولم يستدل أصلًا. وأيضًا فالنظري قد أخطأ فيه كثير من العقلاء، فتعين أن يكون ضروريًا، وحينئذ فلا يمكن أن يكون مجموع العلوم الضرورية، فإن العلم بالمحسوسات من جملتها، وقد يتصف بالعقل من لم يدرك شيئًا منها كالأعمى. وأيضا فأكثر العقلاء لا يعلم كل الضروريات لتوقفها على شيء كحدس أو تجربة، بل لا تخطر بباله أصلًا. فتعين أنه بعض العلوم الضرورية، وهي الضروريات المتداولة بين العامة، كالعلم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان، وأن الصنعة لابد لها من صانع، وأن النقيضين لا يرتفعان، والضدين لا يجتمعان، وأن الجسم قد يكون متحركًا وقد يكون ساكنًا، وأن الموجود لا يخرج عن كونه قديمًا أو حادثًا، ونحو ذلك من كل علم ضروري يمتنع خلو الموصوف بالعقل عنه ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل. انتهى بإيضاح وزيادة.

قَوْلُهُ: (وَتَكْرِيرُهَا): مبتدأ، و(تَأْنِيسٌ): خبر، أي ذو تأنيس، أو مؤنس. أو مبتدأ خبره محذوف، أي فيه، والجملة خبر عن (تكْرِيرها).

للقلب بأمثلتها، حتى ....

وقَولُهُ: (للقلب): متعلق بـ(تَأْنِيس): والمراد بـ«القلب»: العقل، وكذا الفكر الآتي، لكن تسمية العقل فكرًا من باب تسمية السبب باسم المسبَّب.

وقَولُهُ: (بِأَمْثِلَتِهَا): متعلق بـ(تكْرِيرها) على أنه حال منه، أي تكريرها ملتبسًا بأمثلتها، أي جزئياتها المنطبقة تلك الأقسام عليها، وهي ستة حاصلة من ضرب الثلاثة في الضروري والنظري.

والمراد بـ(تكْرِيرها): إحضارها في الذهن، وإخطارها بالبال مرة بعد أخرى، بأن تستحضر في ذهنك أن الواجب: ما لا يُتصور في العقل عدمه، وتطبقه على مثاله النظري كالقدم والقدرة لله تعالى، والضروري كالتحيز للجرم وهكذا، لا مجرد تلاوة ألفاظها الدالة عليها باللسان من غير استحضار لمعانيها.

ويُحتمل أن قَولَهُ: (بِأَمْثِلَتِهَا) متعلق بـ(معرفة) وما بينها اعتراض بين المتعلِّق والمتعلَّق، أي إن معرفة تلك الأقسام الثلاثة ملتبسةٌ بأمثلتها، بأن يلاحظها منطبقة على تلك الأمثلة مما هو ضروري... إلخ.

و(حَتَّى): يصح أن تكون للتعليل، والفعلُ بعدها منصوب بـ«أن» مضمرة، وهو علة للتكرير أو للتأنيس.

والمعنى على الأول: أن تكريرها ملتبسًا بأمثلتها مع ملاحظة انطباق مفهوم تلك الأقسام على تلك الأمثلة، لأجل[1] عدم حاجة الفكر في استحضار معانيها إلى كلفة. وعلى الثاني: إنما قلنا: إن فيه تأنيسًا للقلب لأجل أن لا يحتاج. فهو علة للحكم بأن فيه تأنيسًا. وإن شئت جعلته علة لحصول التأنيس، أي إنما حصل التأنيس لأجل... إلخ، أي إن فائدة حصوله ما ذكر.

(١) «لأجل» خبر «أن».

لا يحتاج الفكر في استحضار معانيها إلى كلفة مما هو ضروري على كل عاقل..............

ويصح أن تكون للغاية، أي وتكريرها من أول الأمر إلى أن يصير لا يحتاج الفكر في استحضار معانيها إلى كلفة فيه من تأنيس... إلخ، أو يأنس القلب بذلك إلى أن يصير لا يحتاج... إلخ.

وقَولُهُ: (مما هُوَ ضَرُورِيٌّ): خبر (أن) وجملة (وَتَكْرِيرُهَا... إلخ) حالية، أو معترضة بين اسم (إن) وخبرها. وأصل التركيب: اعلم أن معرفة هذه الأقسام كائنة من بعض ما هو ضروري على كل عاقل... إلخ، وتكريرها بأمثلتها حتى لا يحتاج الفكر... إلخ تأنيس للقلب. وأفاد بهذا الاعتراض أن (تَكْرِيرهَا) أي ملاحظتها مرة أخرى فيه تأنيس للقلب، ولو حذفه لم يُستفد من ذلك.

ويُحتمل أن يُقرر الكلام على وجه آخر بأن يكون قوله: (بِأَمْثِلَتِهَا) متعلقًا بمعرفة كما مر، وقوله: (وَتَكْرِيرهَا) معطوف على (مَعْرِفَة)، والضمير للأمثلة لأنها وإن تأخرت لفظًا فهي متقدمة رتبة لتعلقها بـ(مَعْرِفَة)، كما علمت أن معرفة تلك الأقسام مع ملاحظة (أَمْثِلَتِهَا) أي جزئياتها ومع (تَكْرِيرهَا).

وقَولُهُ: (تَأْنِيسٌ): خبر (أن)، أو مبتدأٌ محذوفٌ خبرُه، أي فيه تأنيس للقلب بأمثلتها. والجملة خبر (أن) وحذف متعلقه يعني (بِأَمْثِلَتِهَا) لدلالة متعلق المعرفة عليه. وإن شئت قلت: حذف متعلق المعرفة بدلالة متعلق (تَأْنِيس) عليه، إن جُعل (بِأَمْثِلَتِهَا) متعلقًا بـ(تَأْنِيس)، و(حَتَّى) على حالها من كونها تعليلية أو غائية.

وقَولُهُ: (مِمَّا هُوَ ضَرُورِيٌّ): متعلق بـ(مَعْرِفَة)، أو خبر ثان، لأن الوجه الأول أولى.

قَولُهُ: (مِمَّا هُوَ ضَرُورِيٌّ عَلَى كُلِّ عَاقِلٍ... إلخ): اعلم أنه إن عُدِّي هذا اللفظ بـ«على» فمعناه: الوجوب. أو بـ«اللام» فمعناه: عدم الانفكاك واللزوم. ومقتضى ما ذكرناه سابقًا

يريد الفوز ....

وما سيأتي في الإضراب من أن معرفة هذه الأقسام أي تصورها أو التصديق ببعض جزئيات الضروري منها نفس العقل أو لازمة له أن المراد المعنى الثاني، وهو أن هذه المعرفة ضرورية، أي لازمة لكل عاقل، فتعبيره بـ«على» ليس في محله، لإيهامه أن المراد المعنى الأول مع أنه غير مناسب لما ذكر.

لا يُقال: إن «على» في كلامه بمعنى «اللام»؛ **لأنا نقول:** إن ذلك لا يخلصه من الإشكال لأن قوله: (**يُرِيدُ الْفَوزَ... إلخ**) وقوله (**وَتَكْرِيرُهَا تَأْنِيسٌ لِلْقَلْبِ... إلخ**) يقتضي أن هذا أمر ممكن، وأن هذه المعرفة ليست من الضروريات اللازمة لكل عاقل، بل تنفك عنه، فينبغي لمن يريد الفوز أن يحصلها، ويكرر تلك الأقسام ليأنس بذلك قلبه... إلخ، وحينئذ فكان الأولى أن يعبر بـ«اللام» ويحذف قولَه: (**يُرِيدُ الْفَوزَ**) وقولَه: (**وَتَكْرِيرُهَا تَأْنِيسٌ... إلخ**) حتى يخلص من الإشكال.

والحاصل: أنه إن أُريد المعنى الثاني وجُعلت «على» بمعنى «اللام»، صح الإضراب المذكور وبطل قوله (**يُرِيدُ الْفَوزَ... إلخ**) وقوله (**وَتَكْرِيرُهَا تَأْنِيسٌ لِلْقَلْبِ... إلخ**) لأنه يفيد الانفكاك. وإن أُريد المعنى الأول صح قوله المذكور وبطل الإضراب. ويمكن أن يُجاب بأن المركوز في ذهن كل عاقل تصور هذه المفاهيم في حد ذاتها، لا من حيثُ كونُها مفاهيم لهذه الألفاظ، أي مسميات لها، فكل عاقل يدرك أن هناك شيئًا لا يمكن عدمه، وشيئًا لا يمكن وجوده، وشيئًا يمكن وجوده وعدمه وإن لم يعرف أنها مفاهيم الواجب والمستحيل والجائز.

والذي حثَّ عليه المصنف بقوله (**مِمَّا هُوَ ضَرُورِيٌّ عَلَى كُلِّ عَاقِلٍ يُرِيدُ الْفَوزَ**) وقوله (**وَتَكْرِيرُهَا تَأْنِيسٌ... إلخ**) تصور المفاهيم من حيثُ كونُها مفاهيم لهذه الألفاظ، بأن يعرف أن الشيء الذي لا يمكن عدمه يُسمَّى واجبًا.. وهكذا، ولا شك أن ذلك ليس ثابتًا لكل عاقل.

بمعرفة الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام، بل قال إمام الحرمين وجماعة: إن معرفة هذه الأقسام الثلاثة هي نفس العقل، فمن لم يعرفها بمعانيها فليس بعاقل.

وقوله بعد: (بل قَالَ إِمَامُ الحَرَمَينِ إِنَّهَا نَفْسُ الْعَقْلِ): المراد المعرفة لا من هذه الحيثية أي حيثية كونها مفاهيمَ لهذه الألفاظ، بل من حيثُ كونُها مطلقَ مفاهيم. وقد علمت أن تصور مطلق المفاهيم لازم لكل عاقل، فهو نفس العقل عند إمام الحرمين ولازم له عند غيره. وهذا الجواب ظاهر إذا أُريد بالمعرفة: التصور لا التصديق.

قَولُهُ: (بَلْ قَالَ إِمَامُ الحَرَمَينِ) إضرابٌ عما قبله، فإن قوله (مِمَّا هُوَ ضَرُورِيٌّ عَلَى كُلِّ عَاقِلٍ) يُفهم منه أن تلك المعرفة ليست نفس العقل، فَأعرضَ عن ذلك وَنَقَلَ عن إمام الحرمين وجماعة أَنَّهَا هو.

وإمام الحرمين اسمه عبد الملك بن عبد الله الجويني. ولُقِّب بذلك لأنه انحصر إفتاء الحرم المكي والمدني فيه. مات سنة ثمان وسبعين وأربعمئة.

قَولُهُ: (بِمَعَانِيهَا) كان الأولَى حذفه، لأن المراد بمعرفة (الأَقسَام الثَّلَاثَة) معرفة معانيها لا ألفاظها، لما مر أن المراد بها إما التصديق ببعض الضروريات أو تصور المفاهيم، لا من حيثُ كونُها مفاهيم لهذه الألفاظ وتلك الضروريات، والمفاهيم معان لا ألفاظ.

قَولُهُ: (فَلَيسَ بِعَاقِلٍ): أي بل هو مجنون، لما مرَّ من أن العقل عنده إما تَصَوُّرُ المفاهيمِ السابقة أو التصديقُ ببعض الضروريات، فمن لم يكن عنده ذلك فليس بعاقل. ولكن هذا القول مردود لأن السمنية[1] ينكرون ما عدا المحسوسات ضرورية كانت أو نظرية، والسوفسطائية ينكرون جميع العلوم ضروريها ونظريها ومحسوسها وغيرَ محسوسِها، وهم من العقلاء بدليل تعرض الأئمة لبدعتهم والتحيل في مناظرتهم. فالحق أن العقلَ نورٌ رُوحاني

---

(١) هي طائفة من فلاسفة الهند لا يؤمنون إلا بالحسيات.

[مبحث الإلهيات]

(وَيَجِبُ عَلَى كُلِّ مُكَلَّفٍ شَرْعًا) ....

تُدْرِكُ به النفسُ العلومَ الضرورية والنظرية، ومقرُّه القلبُ، وله شعاع متصل بالدماغ.

(ش) «يجب» ويلزم ويفرض بمعنى واحد. و«المكلف»: البالغ العاقل. والمكلف مأخوذ من التكليف، وهو إلزام ما فيه كلفة من الأوامر والنواهي على قول، أو طلب ما فيه كلفة على القول الآخر. وقوله: «شرعًا» احتراز عن مذهب المعتزلة الذين يقولون: «إن معرفة الله وجبت بالعقل».

قَوْلُهُ: (وَيَجِبُ): «الواو» للاستئناف لا للعطف، لأن جملة (اعْلَمْ... إلخ) إنشائية، وهذه خبرية، ولا تُعطف إحداهما على الأخرى لما بينهما من كمال الانقطاع، والعاطف يقتضي الاتصال، ولا يكون ذلك إلا في المتناسبتين خبرًا أو إنشاءً.

وعبر بالمضارع دون الماضي وإن كان الحكم قد مضى لأن المضارع يدل على الاستمرار التجددي، أي المتجدد في المستقبل وقتًا بعد وقت على سبيل الدوام والاستمرار، أي عدم الانقطاع، وذلك مناسب للمقام، لأن الوجوب المذكور مستمر في المستقبل لا ينقطع أصلًا، بل يتجدد بتجدد المكلَّفين، فإذا بلَّغ زيدٌ عاقلًا تعلق به، أو عمرو تعلق به، وهكذا، فتجدده بتجدد المكلفين اقتضى استمراره وعدم انقطاعه. ودلالة المضارع على ذلك بالقرينة ككونه مناسبًا للمقام لا بالوضع، لأنه موضوع لمجرد الحدوث في المستقبل ولو مرة واحدة.

قَوْلُهُ: (عَلَى كُلِّ مُكَلَّفٍ): أي على كل فرد من أفراد المكلفين. وإنما عبر بلفظ (كُلِّ) الدالة على الاستغراق للإشارة إلى أن المطلوب المعرفة ولو بالدليل الجملي لا التفصيلي، لأنه يستحيل عادةً أن يقدر عليه كل أحد.

قَوْلُهُ: (شَرْعًا): منصوبٌ، إما على نزع الخافض وإن كان غير مقيس، أي بسبب الشرع،

(أَنْ يَعْرِفَ)..

والمراد بالشرع على هذا بعثةُ الرسل لا الأحكام الشرعية المعبر عنها بقولهم «وضع إلهي... إلخ»، لأنه يصير المعنى حينئذ: ويجب بالأحكام. ومعلوم أن من جملة الأحكام الوجوبَ المذكور، فيلزم وجوب الشيء بنفسه[1]، وهو باطل.

وإما على المفعولية المطلقة، فيكون صفة لموصوف محذوف، أي وجوبًا شرعًا، أي شرعيًا، أي مأخوذًا من الشرع. أو نائبًا مناب مصدر محذوف، أي وجوب شرع، فحُذف المضاف وأُقيم المضاف إليه مقامه، فانتصب انتصابه.

وإما على التمييز، أي من جهة الشرع لا من جهة العقل، وهو تمييز نسبة وإن لم يكن محوَّلًا عن شيء، لأن ذلك ليس بشرط كما قاله ابن هشام نحو: امتلأ الحوض ماءً، فإن «ماء» تمييز وليس في الأصل فاعلًا ولا مفعولًا ولا غيرهما.

وإما على الحال، وصاحبها «الوجوب» المفهوم من يجب، أي «حالة كون الوجوب شرعًا»، أي شرعيًا، أي مأخوذًا من الشرع.

والمراد بـ«الشرع» على هذه الأوجه الثلاثة: الشارع، وهو الله تعالى حقيقة، أو النبي عليه الصلاة والسلام مجازًا.

وإنما قيد بهذا القيد للرد على المعتزلة في تحكيمهم العقل، وإلا فكل الأحكام لا تُؤخذ إلا من الشرع لا خصوص الواجب المذكور، فهو قيد غير ضروري، وليس مضرًّا لما علمت من فائدته.

قَوْلُهُ: (أَنْ يَعْرِفَ... إلخ): اعلم أن الإيمان يُطلق على المعرفة، أي الجزم المطابق... إلخ، وعلى حديث النفس التابع للمعرفة. وحديثها هو الإذعان، أي قولها بعد المعرفة «آمنت وصدقت»، فهو من قبيل الكلام النفسي لا من قبيل العلوم والمعارف، وهذا هو الصحيح،

(١) لبَّان: قوله: «بنفسه» ضميره للوجوب لا للشيء كما هو ظاهر. اهـ.

(مَا يَجِبُ فِي حَقِّ مَولَانَا)..

لأن الكفار الذين كانوا في عهده عليه الصلاة والسلام عندهم معرفة، أي جزم بحقيقة ما جاء به ﷺ، مع أنهم ليسوا مؤمنين، فمجرد المعرفة غير كاف في الإيمان، فكيف يقتصر المصنف عليها؟! إلا أن يُقال: إنه استعمل المعرفة في حقيقتها وهو الجزم المذكور ومجازها وهو الإذعان.

ثم إن المعرف بما ذكر هو «أصل الإيمان» إن قلنا: إن المقلد كافر؛ و«الإيمان الكامل» إن قلنا: إنه مؤمن. وعليه فيعرف «أصل الإيمان» بأنه: حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم وإن لم يكن عن معرفة، لأن المعرفة لا تكون إلا ناشئة عن دليل، بخلاف الاعتقاد الجازم.

وقَوْلُهُ: (مَا يَجِبُ): أي عقلًا أو شرعًا، أي ما ثبت وجوبه بالشرع، أي بالدليل السمعي فقط كالسمع والبصر والكلام ولوازمها، أو بالعقل، أي الدليل العقلي، سواء وجب بالدليل السمعي أيضًا أم لا كغير المذكورات من بقية الصفات. و(مَا) من صيغ العموم، أي جميع ما يجب لله تعالى، لكن ما نصت الأدلة العقلية أو النقلية على عينه كالعشرين صفة يجب علينا أن نعرفه بعينه، وما لم تنص الأدلة على عينه، بل إنما نصت على أنه اتصف بكمالات من غير تعيين، يجب علينا أن نعرفه كذلك، أي من غير تعيين، فيجب علينا اعتقاد أنه تعالى متصف بكمالات لا نهاية لها وإن لم نعرف أعيانها.

وبين (يجبُ) و(يجبُ) في كلامه الجناس التام لاتفاقهما لفظًا مع اختلافهما معنًى؛ لأن الأول معناه: يُفْرَضُ، والثاني معناه: ما لا يُتصور عدمه عقلًا أو شرعًا.

قَوْلُهُ: (فِي حَقِّ مَولَانَا): متعلقٌ بـ(يجبُ)، أو حال من (مَا). و(الحقّ): يُطلق على أمور منها القول والفعل، ومنها الحقيقة، أي الذات، وهو المناسب هنا، أي ما يجب لحقيقة مولانا، أي لذاته؛ فـ«في» بمعنى «اللام»، وإطلاق الحقيقة عليه تعالى جائز. قال في «جمع الجوامع» وشرحه: «حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق. قال المحققون: ليست معلومة الآن، أي في

(عَزَّ وَجَلَّ وَمَا يَسْتَحِيلُ وَمَا يَجُوزُ، وَكَذَلِكَ يَجِبُ عَلَيهِ أَنْ يَعْرِفَ)..............

الدنيا للناس. وقال كثير: إنها معلومة الآن، لأنهم مكلفون بالعلم بوحدانيته. وهو متوقف على العلم بحقيقته.

وأجيب: بمنع التوقف على العلم به بالحقيقة، وإنما يتوقف على العلم به بوجه، وهو تعالى يُعلم بصفاته كما أجاب به موسى عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام فرعونَ السائلَ عنه تعالى، كما قصَّ علينا ذلك بقوله تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ (الشعراء: ٢٣) إلخ.

واختلفوا -أي المحققون- هل يمكن علمُها في الآخرة؟ فقال بعضهم: نعم، لحصول الرؤية فيها. كما سيأتي. وبعضهم: لا. والرؤية لا تفيد الحقيقة. انتهى بحروفه.

قَولُهُ: (وَمَا يَسْتَحِيلُ): أي شرعًا، أي بالدليل السمعي في أضداد السمع والبصر والكلام ولوازمها، أو عقلًا، أي بالدليل العقلي وحده، أو مع السمع في بقية الأضداد. وقولُهُ (وَمَا يَجُوزُ): أي عقلًا، أي بالدليل العقلي وحده لأن ما يجوز دليله عقلي فقط كما سيأتي. وحذف المصنف متعلق «مَا يَسْتَحِيل» و«مَا يَجُوزُ» أعني في حقه تعالى للعلم به مما قبله، وليس ذلك من التنازع في العمل، لأنه لا يجوز في المعمول المتوسط عند الأكثرين.

قَولُهُ: (وَكَذَا يَجِبُ عَلَيهِ أَنْ يَعْرِفَ... إلخ): أتى باسم الإشارة، مرتين فالأول إشارة إلى أن هذا الوجوب أيضًا بالشرع خلافًا للمعتزلة، والثاني إشارة إلى أن المطلوب معرفته هنا هو الواجب والمستحيل والجائز كما في الأول، أي كما أنه تعالى يجب في حقه واجبات ويستحيل في حقه مستحيلات ويجوز في حقه جائزات، كذلك الرسل عليهم الصلاة والسلام.

وقد علمت أن الأقسام الثلاثة السابقة بعضها عقلي، وبعضها سمعي، وكذا الأقسام اللاحقة: منها ما هو عقلي، وهو الصدق فيما يخبر به عن الله تعالى بناءً على أن دلالة المعجزة على صدق الرسول عقلية، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى؛ ومنها ما هو «سمعي» وهو غيره،

مِثْلَ ذَلِكَ فِي حَقِّ الرُّسُلِ عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ). «يجب» ويلزم ويفرض بمعنى واحد. و«المكلف»: البالغ العاقل..............................

ومنها الصدق فيما يخبر به عن غيره تعالى كـ«قيام زيد». وأقحم لفظ «مثل» إشارةً إلى أن الواجب في حق الرسل غيرُه في حقه تعالى، وكذا المستحيل والجائز، ولو أسقطها لتُوهم أنه عينه.

قَولُهُ: (فِي حَقِّ الرُّسُلِ): لعله سكت عن «الأنبياء» نظرًا إلى أن جميع الأحكام الآتية التي من جملتها التبليغ خاصة[1] بالرسل، أو بناءً على القول بالترادف بين الرسول والنبي.

قَولُهُ: (يَجِبُ وَيَلْزَمُ وَيفرضُ بِمَعْنى وَاحِدٍ): أي فإذا رأيت بعضًا عبر بـ«يَفْرِضُ» أو بـ«يَلْزَمُ» فلا تعتقد التنافي وتعترض على المصنف بمخالفته له. و«الباء» للملابسة، والمعنى الواحد هو ما يُثاب على فعله ويعاقب على تركه.

قَولُهُ: (وَالمكَلَّفُ الْبَالِغُ الْعَاقِلُ): أي الذي فيه أهلية النظر، وقد بلغته الدعوة، ولعله إنما سكت عن الأول من هذين لأنه يرى أن كل من بلغ عاقلًا فيه أهلية النظر، لأن الواجب هو الدليل الجملي كما سيذكره. وعن الثاني إما لأن دعوته عليه الصلاة والسلام عمت جميع الأقطار، ولم يخل أحد عن العلم بها، فتكون زيادة ذلك كتحصيل الحاصل، وإما لأنه جرى على قول من يقول: «إن الدعوة لا تُشترط بعد أول رسول»، وهم «الماتريدية»، فيكفي في التكليف بالعقائد عندهم بعثة أول رسول -وهو آدم عليه الصلاة والسلام- لأن العقائد مجمع عليها بين الرسل، فلا فترة فيها، وإنما تقع الفترة في عدم الأحكام الفرعية.

قال البقاعي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥): «فمن بلغته دعوة رسول سواء أُرسل إليه أم لا وخالف أمره واستكبر عن اتباعه، عذبناه بما يستحقه». وهذا أمر قد تحقق بإرسال آدم عليه الصلاة والسلام ومن بعده من الأنبياء الكرام

(١) في الأصل: خاص.

....

عليهم الصلاة والسلام في جميع الأمم كما قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا ﴾ (النحل: ٣٦) ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾ (فاطر: ٢٤)، فإن دعوتهم إلى الله تعالى قد انتشرت، وعمت الأقطار واشتهرت، وانظر إلى قول قريش الذين لم يأتهم نبي بعد إسماعيل عليه السلام «ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة» فإنه يفهم أنهم سمعوه في الملة الأولى، فمن بلغته دعوة أحد منهم بوجه من الوجوه فقصر في البحث عنها، فهو كافر مستحق للعذاب، فلا تغتر بقول كثير من الناس بنجاة أهل الفترة مع إخبار النبي ﷺ أن آباءهم الذين مضوا في الجاهلية في النار.

وقال ابن عطية في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾ (فاطر: ٢٤): «معناه أن دعوة الله قد عمت جميع الخلق، وإن كان فيهم من لم تباشره النذارة فهو ممن بلغته الدعوة، لأن آدم بُعث إلى بنيه، ثم لم تنقطع النذارة إلى وقت محمد ﷺ، والآية التي تضمنت أن قريشًا لم يأتهم نذير معناها نذيرٌ مباشر. وما ذكره المتكلمون من عذر أصحاب الفترة ونحوهم فعلى سبيل الفرض، أي بفرض أن صاحب الفترة آدمي لم يصل إليه أن الله تعالى بعث رسولًا ولا دعا إلى دين، وهو قليل الوجود إلا أن ينشأ في أطراف المواضعِ، والمواضع المنقطعة عن العمران، وليس مرادهم أنه توجد أمة لم تعلم أن في الأرض دعوة إلى عبادة الله تعالى». انتهى ببعض تغيير.

ونُقل عن الحليمي ما يقرب من كلام ابن عطية. ونُقل عن الشافعي أنه قال: «ولم يبق أحد لم تبلغه الدعوة». هكذا نقله شيخنا العدوي عن شيخه الصغير، والذي رجحه بعض مشايخنا الشافعية أن أهل الفترة ناجون وإن غيروا وبدلوا وعبدوا الأوثان لعذرهم، ويعطيهم الله تعالى منازل من جنات الاختصاص لا من جنات الأعمال لعدم عملهم، كالمجاذيب الذين لا أعمال لهم، وهم من لم تبلغهم دعوة النبي السابق، ولم يرسل إليهم النبي اللاحق، كمن بين موسى وعيسى من بني إسرائيل، ومن بين إسماعيل ومحمد ﷺ من العرب، إذ لم يُرسل إليهم

والمكلف مأخوذ من التكليف وهو إلزامُ ما فيه كُلفة........................

نبي بعد إسماعيل إلا نبينا ﷺ.

فالعرب أهل فترة حتى في زمن أنبياء بني إسرائيل، لأنهم لم يُؤمروا بدعائهم إلى الله تعالى، ولم يُرسل بعد إسماعيل رسول، وإسماعيل انتهت رسالته بموته كبقية الرسل، لأن ثبوت الرسالة بعد الموت من خصائص نبينا ﷺ.

وإخباره عليه الصلاة والسلام عن بعضهم كامرئ القيس وحاتم الطائي ونحوهم بأنهم في النار إنما هو لمعنى يعلمه الله تعالى فيهم لا لعبادتهم الأوثان، فلا يدل على الحكم على جميعهم بأنهم غير ناجين، إذ لم يقع منه عليه الصلاة والسلام إخبار بأن جميع من كان من أهل الفترة في النار.

ثم اعلم أن التعريف المذكور خاص بالنوع الإنساني دون الجن والملائكة، إذ لا يظهر فيهم البلوغ بالمعنى الشرعي. وأيضًا فالجن مكلفون من أصل الخلقة، ونبينا عليه الصلاة والسلام مرسل إليهم إجماعًا، ومثلهم آدم وحواء.

وأما الملائكة فهم مجبولون على المعرفة والطاعة، فليسوا مكلفين على التحقيق، إذ لا يُكلف إلا من كان من جنس من يُتصور منه المخالفة، وإرسال نبينا عليه الصلاة والسلام لهم إرسال تشريف لا تكليف، وقيل: إنهم مكلفون من أصل الخلقة كالجن، ونبينا مرسل إليهم إرسال تكليف.

قَوْلُهُ: (وَهُوَ إِلْزَامُ مَا فِيهِ كُلْفَةٌ) يصدق بالواجب والحرام، ويخرج المندوب والمكروه، إذ لا إلزام فيهما، فليس مكلفًا بهما على هذا التعريف، بخلاف التعريف الآتي، فإنه يشملها لأن فيهما طلبًا. وأما «المباح» فهو خارج عن كل من التعريفين، فليس مكلفًا به إلا من حيثُ وجوبُ اعتقاد إباحته.

من الأوامر والنواهي على قول، أو طلبُ ما فيه كلفة على القول الآخر. وقوله: «شرعًا» احتراز عن مذهب المعتزلة الذين يقولون إن معرفة الله وجبت بالعقل..................

وقوله: (قولُه: مِن الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي): جمع أمر ونهي، بمعنى الطلب، والمراد المأمورات والمنهيات.

قَوْلُهُ: (عَلَى قَوْلٍ): متعلق بقوله (وَهُوَ إِلْزَامُ... إلخ)، أي إن معنى التكليف ما ذُكر على قول، وهو الراجح كما في «جمع الجوامع». وعليه فالصبي غير مكلَّف، بخلافه على القول الثاني وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني، فإنه مكلَّف، لأنه مخاطب بالمندوبات، هذا عند الإمام مالك. أما عند الشافعي فليس مكلَّفًا بشيء على كل من القولين، بل المكلف وليُّه، فيُخاطب بأداء ما وجب في ماله كالزكاة وضمان المتلَف، كما يُخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته حيث فرط في حفظها لتنزل فعلها حينئذ منزلة فعله. وصحة عبادته كصلاته وصيامه المثاب عليها ليس لأنه مكلَّف بها، وإنما المكلف بها وليُّه بأن يأمره بها، بل ترغيبًا في فعل العبادة ليعتادها، فلا يتركها بعد بلوغه إن شاء الله تعالى، ومثله المجنون في نحو الضمان.

قَوْلُهُ: (احْتِرَازٌ... إلخ): أي بناء على أن (شَرْعًا) متعلق بـ(يَجِبُ) لا بقوله (مُكَلَّف) وهما احتمالان في مثل هذه العبارة، والأول منهما أولى لإفادته نفي مذهب المعتزلة كما في الشارح، لأن النزاع بينهم وبين أهل السنة إنما هو في الوجوب لا في التكليف.

قَوْلُهُ: (إِنَّ مَعْرِفَةَ اللهِ وَجَبَتْ بِالْعَقْلِ): ظاهره أن العقل هو الموجب عندهم، وليس كذلك، بل المراد أن العقل هو المدرِك للوجوب، والموجب هو الله عز وجل. والحاصل أن الموجب هو الله تعالى باتفاق منا ومنهم، إلا أنَّا نقول: إدراك ذلك لا يُتلقى إلا من الشرع، لأن عقولنا لا تدرك الأحكام استقلالًا، فلا حكم قبل الشرع، ولا تكليف بشيء قبل مجيئه. وهم يقولون: يُتلقى من العقل، والشرع مؤكِّد. فحكَّموا العقل في الأفعال قبل البعثة، فما حكم

....

به في شيء منها ضروري كالتنفس في الهواء، أو اختياري بأن أدرك فيه مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما، فأمر حكمه ظاهر، وهو أن الضروري مقطوع بإباحته.

والاختياري ينقسم إلى الأقسام الخمسة الحرام وغيره، لأنه إن اشتمل فعله على مفسدة، فحرام كالظلم، أو تركه على مفسدة، فواجب كالعدل، أو فعله على مصلحة، فمندوب كالإحسان، أو تركه على مصلحة، فمكروه، وإن لم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة فمباح. فإن لم يحكم العقل في بعض منها بأن لم يدرك فيه شيئًا مما تقدم كأكل الفاكهة، فالصحيح الوقف عن الحظر والإباحة، وإن كان في الواقع لا يخلو عن واحد منهما، لأنه إما ممنوع منها فمحظور، أو لا فمباح. وهذا معنى قولهم: «إن العقل يحسن ويقبح»، أي يدرك حسن الحسن وقبح القبيح، لأن في الفعل مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه أو قبحه عند الله تعالى، فيدرك العقل فيه ذلك: إما بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار.

ويجيء الشرع مؤكدًا لذلك أو باستعانة الشرع فيما خفي على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال، فإنهما متماثلان في أن كلًّا منهما زمن، فلا يدرك العقل فيهما مفسدة ولا مصلحة، بل يتوقف على أمر الشارع بأحدهما ونهيه عن الآخر، فطُرُق إدراك العقل أي الحسن والقبح عندهم ثلاثة: الضرورة، والنظر، واستعانة الشرع.

ونحن نوافقهم على الأخير، لكن نقول العقل يدرك الحكم من حسن أو قبح بواسطة الشرع وإن لم يدرك أن فيه مصلحة أو مفسدة، وهم يقولون: لا يدرك ذلك إلا إذا أدرك فيه مصلحة أو مفسدة.

فالحسن عندنا ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع، وإن لم يعرف أن فيه مصلحة

....

أو مفسدة عند الله تعالى، ولا حكم قبله أصلًا. والحسن عندهم ما حسنه العقل، والقبيح ما قبحه العقل، بسبب إدراك مصلحته أو مفسدته عند الله تعالى، ثم يجيء الشرع مؤكِّدًا.

وبما تقرر من أنه لا حكم قبل الشرع خلافًا للمعتزلة يُعلم رجحان ما تقدم من القول بنجاة أهل الفترة، لأن أفعالهم لا تُوصف بحل ولا بحرمة، فلا يُعاقبون عليها ولا يُثابون وإن عبدوا الأوثان، وسواء في ذلك الأحكام الأصلية والفرعية كما هو ظاهر إطلاقهم.

وعبارة السحيمي بعد أن نقل ما تقدم من تقرير كلام المعتزلة: «وقالت الأشاعرة: لا تجب المعرفة والفروع إلا بالشرع لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥)، وحمل الرسول على العقل خلاف الظاهر لا يُصار إليه إلا بموجب، وهو منتف هنا.

ويترتب على الخلاف أن من ميز وكان عاقلًا ومضى عليه زمن يسع النظر في المخلوقات والاستدلال بها على أن لها خالقًا ولم ينظر ومات، يموت كافرًا ويُخلَّد في النار على قول المعتزلة والماتريدية، سواء كان من أهل الفترة أو من هذه الأمة، وبنى عليه ملا علي قاري كفر أبوي النبي ﷺ بناءً على ما مر من أن المراد بالرسول العقل أو على ظاهره، وقد تحقق بإرسال آدم ومن بعده من الأنبياء في جميع الأمم.

وقالت الأشاعرة: من مات قبل البلوغ أو لم تبلغه الدعوة أو كان من أهل الفترة، يموت ناجيًا ويدخل الجنة وإن عبد الأصنام وغيَّرَ وبدَّلَ. والرسول في الآية محمول على حقيقته، ولا يُكتفى بأول رسول، وإنما يكتفى بكل رسول بالنسبة إلى أمته في حياته. وأهل الفترة من بين موت الرسول وبعثة من يليه.

وأما الأحاديث الصحيحة التي وردت بتعذيب بعض أهل الفترة، فأخبار آحاد لا تعارض القاطع، أو قاصرة على من وردت فيهم لأمر يعلمه الله تعالى ورسوله، أو مؤولة، أو

وقوله: «أن يعرف» حقيقة المعرفة: الجزم المطابق للحق عن دليل...................

خرجت مخرج الزجر للحمل على الإسلام. انتهى باختصار.

ومنه يُعلم أن ما ذكره شيخنا تبعًا لظاهر الآيات السابقة مبنيٌّ على مذهب الماتريدية.

هذا وفي بعض العبارات ما يقتضي أن المعتزلة يقولون: «إن العقل موجب بنفسه». وحينئذ فيكون كلام الشارح على ظاهره، ولا يحتاج إلى تأويله بما مر.

قَوْلُهُ: (وَقَوْلُهُ: أَنْ يعرفَ): مبتدأ، خبره محذوف تقديره: معناه ما سأبينه لك. ثم بينه بقوله (حَقِيقَةُ المعْرِفَةِ... إلخ) فهو على حذف «فاء» التفريع. والجزم هو الاعتقاد، أي الإدراك الجازم ليس معه تردد. فإن قيل: كيف تجب المعرفة بالمعنى المذكور مع أنها ليست في وسع المكلف لتوقفها على النظر في الدليل؟ قلنا: وجوبها باعتبار وجوب النظر الموصل إليها، فهو أول واجب وسيلة، وهي أول واجب مقصدًا، وبهذا يجمع بين القولين في أن أول واجب ما هو.

قوله: (المطَابِقِ) أي الموافق (لِلَحقِّ)، والحق -كما قال السعد- هو: الحكم المطابق للواقع، أي لما في الواقع ونفس الأمر. و«الواقع» و«نفس الأمر» قيل: علم الله تعالى. وقيل: اللوح المحفوظ. والمراد بـ«الحكم»: النسبة الكلامية، أي الحق هو النسبة المفهومة من الكلام المطابق للنسبة التي في علم الله تعالى أو في اللوح المحفوظ. فيصير المعنى حينئذ: المعرفة هي الجزم الموافق للنسبة الكلامية الموافقة للنسبة التي في علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ. ولا يخفى ما في ذلك من الركاكة. والمخلص ارتكاب التجريد في الحق بأن يُراد به الواقع فقط، أي النسبة التي في علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ، ويُجرد عن اعتبار المطابقة فيصير المعنى حينئذ: المعرفة هي الجزم المطابق للنسبة التي في علم الله تعالى... إلخ.

قَوْلُهُ: (عَنْ دَلِيلٍ): صفة لـ(الجزم)، أي الناشئ عن دليل، خرج بذلك الناشئ ضرورة، فإنه يُسمى «علمًا» لا «معرفة»، فهو أعم منها كما هو مقتضي كلامه تبعًا للمصنف في بعض

فالجزم: احتراز من الشك والظن والوهم، فإنها كلها لا تكفي فيها طلب من المكلف أن يعتقده في حق الله تعالى وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام. و«الموافق للحق»: احتراز من الجزم؛ فإنه لا يسمى «معرفة»........

كتبه. والتحقيق أنهما مترادفان وإن كانت «المعرفة» لا تُطلق على الله تعالى لإشعارها بسبق الجهل، فيكون كل منهما: ضروريًّا، كمعرفة أن الواحد نصف الاثنين، وكما لو وقع بصرك على جسم من غير قصد، فحصل لك معرفة أنه جدار أو حجر؛ أو نظريًّا، كمعرفة الله تعالى وصفاته ورسله. وحينئذ فيكون تعريف «المعرفة» غير جامع وتعريف «التقليد» غير مانع، لخروج ما كان عن ضرورة من الأول ودخوله في الثاني.

وأجاب بعضهم بأنه إنما قيد بالدليل نظرًا لخصوص المعرفة، لأن معرفة الله تعالى وصفاته ورسله لا تحصل إلا عن دليل، وليس شيء منها ضروريًّا، فلا ينافي أن المعرفة تارةً تكون عن دليل، وتارةً تكون عن ضرورة كما مر. وفيه نظر، لأن الحد يجب أن يكون مطردًا، أي شاملًا لجميع الأفراد، فالأولى ما أجاب به السكتاني من أن المراد بـ«الدليل» السبب، أي المرشد الذي لا يحتمل النقيض بوجه، فيتناول «الضرورة» و«البرهان». وبقولنا «الذي لا يحتمل النقيض بوجه» اندفع ما يُقال: إن قول الغير سبب في تحصيل الاعتقاد، فيكون داخلًا في «الدليل» بالمعنى المذكور، ويكون تعريف «المعرفة» شاملًا للتقليد، وذلك فاسد، لكن يُرد عليه أن إطلاق الدليل على ما ذُكر مجاز، والحدود تُصان عنه.

قَوْلُهُ: (فَإِنَّهَا كُلَّهَا لَا تَكْفِي): ظاهر كلامه أن كلًّا من الشَّاك والظَّان والمتوهِّم عاص فقط، وليس كذلك؛ بل هو كافر، فكان الأولى أن يقول: فإن المتصف بها كافر. لا يُقال: إن الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض يكفي هنا، كما ذكره صاحب «المواقف» وتبعه السيد، لأنا نقول المراد هنا بـ«الظن الذي لا يكفي»: الظن الذي معه احتمال النقيض بالفعل، أو أن

بل هو جهل كجزم النصارى بالتثليث........................

هذا الكلام مبني على أن التقليد لا يكفي وأن المقلد كافر على ما سيأتي.

قَوْلُهُ: (بَلْ هُوَ جَهْلٌ): أي مركب، لتركبه من جهلين: جهل صاحبه بما في الواقع، وجهله بأنه جاهل لزعمه أنه عالم. ومحل الاحتياج للتقييد بالمركب إن قلنا: «إن الجهل مشترك بينه وبين البسيط». فإن قلنا: «إنه حقيقة في المركب» -كما قال بعضهم- فلا حاجة للتقييد المذكور.

قَوْلُهُ: (كَجَزْمِ النَّصَارَى بِالتَّثْلِيثِ... إلخ): اعلم أنهم اختلفوا في النقل عن النصارى، فنقل علماء الكلام عنهم أنهم يقولون: الإله جوهر واحد مركب من ثلاثة أقانيم، أي صفات، وهي الوجود والعلم والحياة. ويعبرون عن الأول بـ«الأب»، وعن الثاني بـ«الابن» و«الكلمة»، وعن الثالث بـ«روح القدس»، ويقولون: إن أقنوم العلم اتحد بجسد عيسى عليه الصلاة والسلام. ويعبرون عن ذلك بقولهم: «اتحد اللاهوت بالناسوت». فاللاهوت: العلم. والناسوت: جسد عيسى ﷺ. ويعنون بالجوهر: القائم بنفسه. وبالأقانيم: الصفات؛ لأن الأقنوم كلمة يونانية، والمراد بها في تلك اللغة: أصل الشيء، ومرادهم: الأصل الذي كانت منه حقيقة إلههم، وهو تلك الصفات، والتعبير عنها بالأب والابن وروح القدس مجرد اصطلاح.

ولا يخفى ما في كلامهم من المناقضة لأن قولهم «جوهر» ينافي تركبه من الصفات. وتفسيرهم الجوهر بما قام بنفسه ينافي أيضًا تركبه منها، لأن المركب مِنْ غَيرِ القائم بنفسه، كالصفات غير قائم بنفسه، ويلزم على كلامهم أيضًا كون الصفات عين الذات، وذلك لا يُعقل. وقولهم «واحد» ينافي كونه مركبًا من ثلاثة، وقولهم باتحاد العلم بجسد عيسى ﷺ: إن عنوا به القيامَ كقيام العرض بالجوهر، فهو باطل ضرورة، لأن المعنى الواحد لا يقوم بذاتين؛ وإن عنوا به الاختلاطَ والامتزاجَ -كاختلاط الخمر بالماء- فباطل أيضًا، لأن ذلك من صفات الأجسام، فلا يُعقل وجوده في العلم الذي هو معنى من المعاني مع جسد عيسى ﷺ، ولذا

والمجوس بإلهين اثنين ....

قالوا: إنهم أبلد الفرق. وعلى هذا فمعنى «التثليث»: كون الإله ذا أجزاء ثلاثة مركب منها.

ونقل علماء التفسير عنهم أنهم يقولون: الله تعالى إله، وعيسى إله، ومريم إله. أخذًا من ظاهر قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ﴾ (المائدة: ٧٣)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۖ وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَـٰثَةٌ ۚ ٱنتَهُوا۟﴾ (النساء: ١٧١)، أي عن قولكم الآلهة ثلاثة. ومعنى التثليث حينئذ: جعلُ الآلهة ثلاثة.

ويمكن الجمع بأن النصارى فرق مختلفة: فرقة تقول بالأول، وفرقة بالثاني، ثم وجدت ذلك مسطورًا.

قَوْلُهُ: (وَالمجوسِ): قيل هو في الأصل «النجوس» بالنون، لأن الميم والنون تتعاقبان[1]، سُموا بذلك لاعتقادهم إباحة استعمال النجاسة وأنها لا تضر في دينهم.

وقَوْلُهُ: (بِإِلَهَينِ اثْنَين): أي لأن فعل الخير يجب أن يكون له باعث يباين الباعث على فعل الشر، وإذا تباينا لم يمكن اجتماعهما في ذات واحدة، فوجب التعدد في ذات الإله، فيلزم إثبات الهين مستقلين: أحدهما يفعل الخير، ويُسمى «يزدان» و«النور»، وهو الله؛ وثانيهما يفعل الشر، ويُسمى «أهرمن» و«الظلمة»، وهو الشيطان.

ويلزمهم على مقتضى هذا النظم الفاسد إثباتُ إلهٍ ثالثٍ يفعل من الممكنات ما ليس بخير ولا شر، فإن نفوا هذا القسم، كان محض عناد ومكابرة. وأيضًا فيلزمهم في الشاهد أن فاعل الخير لا يمكن أن يفعل الشر وبالعكس، والمشاهدة تكذب ذلك.

فالنور إله الخير ولذلك يستديمون وقود النار، والظلمة إله الشر. هكذا قال بعضهم.

---

(١) في الأصل: يتعاقبان.

و«عن دليل» احتراز من الجزم الموافق للحق لا عن دليل، فإنه يسمى «تقليدًا» ولا يسمى «معرفة»، والتقليد: أن تتبع غيرك...

وقال ابن قاسم في «شرح الورقات»: «إن النور والظلمة عندهم قديمان، وتولَّد العالم من امتزاجهما، وعليه فالمراد بالنور والظلمة خلاف ما ذُكر، وخلاف المتعارف فيهما أيضًا، وإلا فالمتعارف أنهما عَرَضَان لا يقومان إلا بالجسم، فلا يمكن قيامهما بنفسهما ولا قدمهما، إذ الظلمة عدم الضوء عما مَن شأنه أن يكون مضيئًا، والنور ما قام بالمضيء لغيره كالقمر، بخلاف ما قام بالمضيء لذاته كالشمس، فهو ضوء، فإذا قوبل الضوء بالنور أُريد بهما هذان المعنيان، وإن اقتصر على أحدهما أريد به ما يشمل الآخر؛ فهما كالفقير والمسكين». انتهى بإيضاح. ولعل تسميتهما حينئذ إلهين باعتبار اختلاف تأثيرهما.

قَوْلُهُ: (لَا عَنْ دَلِيلٍ): هذا يشمل العلم الضروري، لأنه مطابق لا عن دليل، مع أنه لا يُسمى «تقليدًا» بل معرفة كما مر.

قَوْلُهُ: (فَإِنَّهُ يُسَمَّى تَقْلِيدًا): اعتُرض بأن ظاهره أن التقليد لا يكون إلا موافقًا للحق، مع أن تعريفه الآتي يشمل ما كان موافقًا وما لم يكن موافقًا. ورُدَّ بأنا لا نسلم ذلك، غايته أنه احترز بالدليل عن أحد فردي التقليد، وأما الفرد الآخر فهو من الجهل، وقد خرج، ولذا أظهر في قوله: (وَالتَّقْلِيدُ أَنْ تَتْبَعَ... إلخ) إشارة إلى أن المراد به ما هو أعم مما قبله، لأن اتباع الغير في قوله مثلًا اعتقاد حقيقة مضمونة، سواء كان حقًّا في الواقع أم لا.

قَوْلُهُ: (أَنْ تَتْبَعَ غَيْرَكَ... إلخ): هذا تعريف للتقليد من حيثُ هو لا لخصوص التقليد في هذا الفن، فيشمل التقليد في الفروع، ويشمل أيضًا اتباع العامي للمفتي، والقاضي للشهود، والمجتهد لمجتهد آخر حيثُ جوزناه، ولا يشمل اتباع النبي ﷺ في الأحكام الفرعية، وكذا في العقائد التي دليلها سمعي، وهي التي لا تتوقف عليها دلالة المعجزة على صدق الرسول

في قوله ....

كالسمع والبصر والكلام ولوازمها، وبقية السمعيات كالحشر والنشر، فلا يُسمى ذلك «تقليدًا» لأن التقليد أن تتبع الغير بدون معرفة دليله. ولاشك أن قوله ﷺ أو فعله أو تقريره عين الدليل.

وأما التي دليلها عقلي، وهي التي تتوقف عليها دلالة المعجزة على صدق الرسول، كالقدرة والإرادة ونحوهما، فإن تبعه فيها بعد تصديقه بأنه رسول لم يسم الاتباع المذكور تقليدًا أيضًا؛ لأن التصديق برسالته فرع عن التصديق بثبوت تلك الصفات له تعالى، إذ لا يكون رسولًا إلا من ظهرت المعجزة على يده، ولا توجد المعجزة إلا ممن كان متصفًا بتلك الصفات، وحينئذ فيكون الاعتماد في ثبوتها له تعالى عن الدليل العقلي، وهو قولنا «ولا توجد المعجزة... إلخ»، ويكون قول الرسول أو فعله أو تقرير ه مؤكِّدًا لذلك. وأما إن لم يصدق برسالته، بل الرسول عنده كواحد من الناس، فتبعه من حيثُ كونُه كآحاد الناس، فيُسمى اتباعه «تقليدًا».

قال الغزالي: «ولا تظن أن معرفة النبي ﷺ أمور الدنيا والآخرة تقليدُ جبريل، بل انكشفت له الأشياء وشاهدها بنور البصيرة، كما شاهدت أنت المحسوسات بالعين الظاهرة».

وقَولُهُ: (فِي قَولِهِ): المراد بالقول: ما يعم الفعل والتقرير: إما تغليبًا كما قاله سعد الدين[1] في حواشيه؛ وإما لأن القول يُطلق على الرأي والاعتقاد إطلاقًا شائعًا، حتى كأنه حقيقة عرفية في ذلك، ورأي الغير هو مذهبه قولًا أو غيره، فاندفع الاعتراض بأن القول لا يشمل الفعل والتقرير، فلا يكون الاتباع فيهما تقليدًا.

واعتُرض أيضًا بأن التقليد بقول الغير يخرج ما لا يختص بالغير، كالمعلوم من الدين ضرورة، فلا يكون أخذه تقليدًا، كما قاله زكريا. قال اليوسي: وفيه بحث.اهـ.

ولعل وجهه أن إضافة القول للغير لا يقتضي اختصاص القول به، بل المراد به القول

(١) هو العلامة التفتازاني.

أو اعتقاده دون أن تعرف دليله أما إذا عرفت دليله.......................

الصادر عنه وإن كان مدلوله معلومًا من الدين ضرورة، فإذا تبعه أحد فيه من حيثُ صدورُه عنه، سُمِّي اتباعه تقليدًا، فمرجع الاعتراضين المذكورين إلى كون التعريف غير جامع لعدم شموله اتباع الغير في الفعل والتقرير والمعلوم من الدين ضرورة، وقد علمت جوابهما.

وقَوْلُهُ: (أَو اعْتِقَادِهِ): أي مُعْتَقَدَه، واعتُرِض: بأن اعتقاد الغير خفيٌّ لا يطلع عليه، فلا يمكن اتباعه فيه، فكان الأولى حذفه. فإن قلت: يمكن الاطلاع عليه بقوله: «أنا معتقد كذا»؛ قلنا: هو حينئذ داخل فيما قبله، وهو القول بمعنى مقابل الفعل والتقرير، لا بالمعنى السابق. والجواب: أن الأمور تختلف بالاعتبار، فالمراد باتباع القول: اتباعه فيه من حيثُ كونُه قولًا، أي بالنظر إلى ذلك، كمن سمع أحدًا يقول: «لا إله إلا الله» فقلده في النطق بهذه الجملة نظرًا إلى كونها قولًا. والمراد باتباع الاعتقاد: اتباعه من حيثُ كونُه اعتقادًا، أي بالنظر إلى ذلك وإن كان مدلولًا عليه باللفظ، فاللفظ وإن وُجد فيها، لكن الحيثية مختلفة.

قَوْلُهُ: (أَمَّا إِذَا عَرَفْتَ دَلِيلَه): احتراز عما إذا قلَّد في الدليل أيضًا، فهو كالتقليد في المدلول، كأن قلده في دليل الوحدانية، وهو «أنه لو كان هناك ثَانٍ في الألوهية، لفسدت السماوات والأرض» ولم يعرف هذا الفساد، فهو مقلد في الدليل كما أنه مقلد في المدلول الذي هو صفة الوحدانية، وكما لو قلده في دليل «إن العالم له صانع»، وهو «أنه حادث وكل حادث له صانع» ولم يعرف حدوثه، فهو مقلد في الدليل كالمدلول الذي هو صفة صانعيته تعالى للعالم، وكذا بقية صفاته تعالى، وكما لو قلده في دليل حدوث العالم، وهو تغيره وملازمته للأعراض الحادثة، ولم يعرف ذلك، فهو مقلد في الدليل كالمدلول الذي هو صفة العالم وهي حدوثه، فالتقليد في الدليل مذموم كالتقليد في المدلول الذي هو الصفات المذكورة ونحوها.

فإن قلت: إذا كان التقليد فيهما مذمومًا ولا طريق للعلم إلا بالأخذ، والأكثر أنه

فإنك «عارف» ولست بـ«مقلد»، فاحترز بقوله: «أن يعرف» عن جميع ما تقدم. وقد اختلف فيمن قلد في عقائد التوحيد........................

من أفواه المشايخ، فالمحمود حينئذ من لم يقلد أحدًا، وذلك متعذر غالبًا. قلتُ: يُجاب عن ذلك بما ذكره المصنف في شرح القصيدة، أي الجزائرية. وحاصله بضرب مثال لمن أخذ عن الغير وبقي على التقليد وصار عارفًا، وهو أنه لو اجتمع أناس يطلبون رؤية الهلال وسبقهم رجل إلى رؤيته، فرآه قبلهم وصار يرشدهم إلى رؤيته بالأمارات، أي العلامات الدالة عليه كبياض بجانبه، فمن رأى العلامات ولم ير الهلال، بل قلد فيه الرائي فهو مقلد له، ومن لم ير العلامات أصلًا فكذلك، إلا أن الأول مقلد في المدلول، والثاني في الدليل وهو العلامات المذكورة وفي المدلول أيضًا من باب أولى، ومن تمادى مع الرائي حتى ظهر له الهلال بالعلامات فهو العارف، وإن وصل إلى معرفته بالتقليد، فالتقليد المذموم هو الباقي بعد التعليم لا الحاصل الزائل، بدليل أن من رأى الهلال لو سُئل عنه يقول: رأيته. ولا يقول: كذا قالوا. وربما يستغني عن التعليم كمن رآه قبله، ومن لم يره يقول: رآه فلان. مثلًا.

قَولُهُ: (عَنْ جَمِيعِ مَا تَقَدَّمَ): أي من الظن وما بعده.

قَولُهُ: (وَقَدْ اخْتُلِفَ... إلخ): لما كان يُتوهم مما قبله أن التقليد حرام بلا نزاع، دفعه بِقولِهِ (وَقَدْ اخْتُلِفَ... إلخ). وجملة ما ذكره أربعة أقوال. وأما قول السعد: «إنه لا يوجد مقلد أصلًا» فأجيب عنه بأنه بحسب بلاده الذين يعتنون بالعقائد وإقامة الأدلة عليها.

وقَولُهُ: (في عَقَائِدِ التَّوحِيدِ): احترز به عن التقليد في الفروع، فهو واجب على من لم يبلغ درجة الاجتهاد، إذ لا يُشترط فيها المطابقة لما في نفس الأمر، لأن الذي أفاده المقلَّد -بفتح اللام، وهو المجتهد- إنما هو حكم ظني يُحتمل أن يكون مطابقًا لما في نفس الأمر وأن لا يكون، فأولى مقلِّده فيه.

هل يكفيه تقليده إذا كان جازمًا به لا تردد معه دون عصيان أو يعصي بتركه النظر؟ وبعضهم قيد العصيان ....

فإن قيل: إذا كان غير مطابق، فكيف يجب اتباعه وفيه الخطأ وهو لا يُتبع؟ أجيب: بأن الممتنع اتباع الخطأ من حيثُ هو خطأ لا اتباعه من حيثية أخرى، وهي هنا حيثية كونه حكمًا من أحكامه تعالى أدى المجتهد اجتهاده إلى أنه حق. أما من بلغ درجة الاجتهاد، فيحرم عليه التقليد في الفروع كالعقائد.

قَولهُ (هَلْ يَكْفِيهِ تَقْلِيدُه... إلخ): وعليه يكون النظر الموصل للمعرفة مستحبًا، فإذا أتى به، وقع واجبًا، بمعنى أنه يُثابُ عليه ثواب الواجب كما قاله يس.

وقَولُهُ: (إِذَا كَانَ جَازِمًا): هذا لا حاجة إليه، لأن التقليد: هو الجزمُ بقول الغير، فالجزم داخل في مفهومه.

وقَولُهُ: (دُونَ عِصْيَانٍ): هو محطُّ الفائدة.

قَولُهُ: (أَو يَعْصِي بِتَرْكِهِ النَّظَرَ): أي سواء كان فيه أهلية النظر أم لا. ورُدَّ بأن فيه تكليف ما لا يُطاق، وقد رفعه الله تعالى عن الأمة بقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (البقرة: ٢٨٦) فهو غير واقع. وأجيب بمنع عدم وقوعه، بل هو واقع في أصول الدين. سلمنا أنه لم يقع، لكن صاحب هذا القول يرى أن الأهلية حاصلة لكل أحد، لأن المطلوب هو النظر الجملي، وهو متيسر لمن عنده أدنى تمييز. والنظر الموصل للمعرفة على هذا القول واجب وجوب الفروع، بمعنى أنه إذا قلد يكون مؤمنًا عاصيًا، لأن ترك النظر حينئذ من الكبائر.

قَولُهُ: (وَبَعْضُهُمْ قَيَّدَ الْعِصْيَانَ... إلخ): هذا هو المعتمد، وإن كان معترضًا بأن المطلوب المعرفة بالدليل الجملي، وهو متيسر من كل أحد. وأورد عليه أيضًا: أنهم عرَّفوا الإيمان بأنه حديث النفس التابع للمعرفة، والمعرفة لا تكون إلا عن دليل. وأجيب: بأن هذا تعريف

بأن يكون فيه أهلية النظر. وأما القول بأنه كافر، فإنما يعرف لأبي هاشم من المعتزلة، والدليل المطلوب ....

للإيمان الكامل. وأما أصل الإيمان فهو حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم، سواء كان ذلك الاعتقاد ناشئًا عن دليل وهو المعرفة، أو عن قول الغير مثلًا وهو التقليد.

قَوْلُهُ: (وَأَمَّا الْقَوْلُ بِأَنَّهُ كَافِرٌ... إلخ): هو رابع الأقوال، واقتصر عليه المصنف في «شرح الكبرى» ونصرَه، وهو مبني على أن النظر الموصل للمعرفة شرط في صحة الإيمان، فيكون واجبًا وجوب الأصول، أي إن تاركه كافر، لا وجوب الفروع، وهو ما يكون تاركه عاصيًا فقط. وكونه كافرًا على هذا القول إنما هو بالنسبة للآخرة فقط، أما بالنسبة للدنيا، فيُحكم له بحكم المسلمين في حرمة دمه وماله مثلًا.

قال المصنف في شرح «الجزائرية»: «وقيَّدَ بعض المشايخ الخلاف المذكور في التقليد بكون المقلِّد -مع كون تقليده مطابقًا للحق جازمًا- ذا طمأنينة نفس، بحيث لو فُرض أنه رجع من قلَّده لم يرجع هو، بل يثبت على الحق الذي قلد فيه. أما لو كان لا طمأنينة عنده في تلك العقائد التي قلد فيها، بل هو بحيث لو رجع من قلَّده فيها إلى شيء ولو إلى الكفر الصريح والعياذ بالله تعالى، رجع برجوعه، فهذا لا خلاف في عدم الاعتداد بتقليده، بل هو غير مؤمن اتفاقًا، ولا شك أن الغالب من حال المقلِّد المحض هذه الحالة الثانية، وهي الرجوع برجوع مقلده والثبات بثباته، وقل أن تتفق الحالة الأولى إلا لمن سما عن درجة التقليد المحض إلى فهم بعض الأنظار الصحيحة الجميلة التي تطمئن بها النفوس». اهـ. ببعض تغيير. قال أبو العباس الغنيمي: «وهي مسألة حسنة». اهـ. وقال بعضهم: «إن هذا ليس بقيد، لأن المقلِّد الآن ليس في نيته الرجوع في الزمن المستقبل، وقد صححنا إيمانه قبل رجوعه، فيكون فيه الخلاف المتقدم».

قَولُهُ: (وَالدَّلِيلُ المطْلُوبُ): أي طلبًا جازمًا، وإلا فالقائل بعدم وجوب المعرفة يقول بطلب الدليل لكن طلبًا غير جازم، بل على جهة الندب. ثم ظاهر عبارته أن الإنسان لو أتى بالدليل

من المكلف عند القائلين بوجوب المعرفة هو الدليل الجملي، وهو المعجوز عن تقريره وحل شبهه، كما إذا قيل..

التفصيلي لم يكف ولم يكن آتيًا بالمطلوب، لأنه حصر الطلب في الدليل الجملي، وليس مرادًا، فالأولى أن يقول: والمطلوب من المكلف مطلق الدليل، وأقل ما يتحقق ذلك في الدليل الجُمَلي.

واعلم أن معرفة الدليل التفصيلي واجبة على أهل كل قطر على سبيل فرض الكفاية، فإذا قام بها واحد منهم، سقط الحرج عن الباقين، فيجب أن يكون في كل مسافة قصر[1] عالم بذلك وببقية الأحكام الشرعية، وفي كل مسافة عدوى[2] قاض لكثرة الخصومات.

قَوْلُهُ: (عَنْ تَقْرِيرِهِ... إلخ): تقرير الدليل هو تركيبه بأن تذكر مقدمتين: صغرى وكبرى على الوجه المطلوب، كأن تقول: العالم حادث، وكل حادث له صانع، فالعالم له صانع.

قَوْلُهُ: (وَحَلِّ شُبَهِهِ): أي دفعها، كأن يورد الخصم على الدليل المذكور شبهة، فيقول: لا نسلم الكبرى -وهي كون الحادث له صانع، ما المانع أن يكون حدث بنفسه؟ أي خَلَقَ نفسَه. فتَرد عليه بأنه لو خلق نفسه للزم أن يكون موجودًا معدومًا، لأن خلقه لنفسه يقتضي وجوده أولًا، ونفس الخلق يقتضي عدمه، إذ لو كان موجودًا ما تعلق به خَلْقٌ، وذلك باطل.

ثم إنه اعتُرض على هذا التعريف بأنه غير جامع لخروج ما إذا عجز عن أحدهما فقط، فمقتضاه أنه لا يقال له جُمَلِيٌّ، وليس كذلك، إلا أن تجعل «الواو» فيه بمعنى «أو»، وتكون مانعة خلو تجوز الجمع.

قَوْلُهُ: (كَمَا إِذَا قِيلَ... إلخ): ظاهره أن هذا عبارة عن العجز عن التقرير، وليس كذلك إلا أن يُقال: في كلامه حذف، والتقدير: ويعجز عن التقرير المترتب على كيفية دلالتها.

---

(١) وهي المسافة التي تقصر بها الصلاة.

(٢) وهي المسافة التي يصل فيها صاحبها الذهاب بالعود بعدو واحد لما فيه من القوة والجلادة.

له: أتعتقد أن الله موجود؟ فيقول: نعم. فيقول له: وما دليلك على ذلك؟ فيقول: هذه المخلوقات، ويعجز عن كيفية دلالتها من أنها هل هي من جهة حدوثها أو إمكانها، أو هما معًا، أو نحو ذلك..

و«الكيفية»: بمعنى الجهة. و(مِنْ) في قوله (مِنْ جِهَةِ حُدُوثِهَا) زائدة، وإضافة الحدوث للضمير للبيان. والتقدير: ويعجز عن جهة دلالتها.

وقَولُهُ: (مِنْ أَنَّهَا): أي جهة الدلالة، فهو بيـان وتفصيـل لها.

وقَولُهُ: (مِنْ جِهَةِ حُدُوثِهَا): أي هل هي جهة هي حدوثها، أي المخلوقات... إلخ. ولو قال« ويعجز عن جهة دلالتها هل هي حدوثها... إلخ» لكان أوضح.

قَولهُ: (مِنْ جِهَةِ حُدُوثِهَا) يعني أنه اختلف المتكلمون في دلالة «العالَم» على «الصانع» على أقوال أربعة: **أولها** من جهة حدوثه، أي وجوده بعد العدم، ونظم الدليل عليه أن تقول: «العالم حادث، وكل حادث له صانع، فالعالم له صانع»؛ **ثانيها** من جهة إمكانه، أي استواء وجوده وعدمه، ونظم الدليل عليه أن تقول: «العالم ممكن، وكل ممكن له صانع، فالعالم له صانع»؛ **وثالثها** من جهتهما معًا. **ورابعها** من جهة الإمكان بشرط الحدوث، ونظم الدليل عليهما أن تقول: «العالم ممكن حادث، وكل ممكن حادث له صانع، فالعالم له صانع». لكن الفرق بينهما أن الحدوث أخذ شطرًا من الحد الوسط على الثالث، وشرطًا فيه على الرابع، فقوله: (أَو نَحْوَ ذَلِكَ) إشارة إلى الرابع، والفرق بين الأول والثاني أن العلم بالحدوث يسبق العلم بالصانع على الأول، ويتأخر عنه على الثاني؛ وذلك لأنه لا يلزم من كونه له صانع أن يكون حادثًا لجواز أن يكون مصنوعًا بالعلة أو الطبع، ومصنوعًا قديمًا لعدم مفارقته لها، فيكون قديمًا بالغير وإن كان ممكنًا بالذات، فلا يلزم ذلك إلا بعد إبطال كونه تعالى صانعًا بالتعليل أو الطبع، وإثبات كونه صانعًا بالاختيار، وإذا ثبت كونه صانعًا بالاختيار، لزم أن يكون مصنوعه حادثًا، وهو معنى

وعن ردِّ الشُّبَه التي أوردها الملحدة من أن أعراض العالم حوادِثُ لا أولَ لها ونحو ذلك من الضلال ....

قولنا: العلم بالحدوث يتأخر عن العلم بالصانع على الثاني.

وبيان إبطال كونه صانعًا بالتعليل أو الطبع أنه لو كان كذلك، لكان مصنُوعُه متحدًا كالكرة لعدم التفاوت في مصنوع العلة أو الطبيعة، مع أنَّا وجدناه مختلفًا بعضه طويل وبعضه قصير، وغير ذلك مما هو مشاهَد.

وأَظْهَرُ هذه الأقوال أوَّلُها -وإن كانت كلها طرقًا موصلة إلى المطلوب- وهو العلم بالصانع، لأن الكلام في الاستدلال بالأثر على المؤثِّر، فلا بد من وجود الأثر خارجًا، ومعلوم أن الحدوث لا يتصف به إلا ما كان موجودًا خارجًا، بخلاف الإمكان، فإنه كما يتصف به الموجود يتصف به المعدوم، فلا يدل على وجود موصوفه، ويدل على أرجحية ما ذُكِرَ اقتصارُ المصنف عليه فيما سيأتي حيث قال: (أَمَّا دَلِيلُ وجُودِهِ تَعَالَى فَحُدُوثُ الْعَالَمِ... إلخ).

قَوْلُهُ: (وَعَنْ رَدِّ الشُّبَهِ): جمع «شبهة»، وهي ما يُظن دليلًا، وليس بدليل. سُميت بذلك لاشتباه أمرها على الناظر. والمراد بها هنا: ما يشمل الاعتراضات، كالاعتراض الآتي، فإنه ليس مسوقًا على وجه الدليل، بل على وجه كونه اعتراضًا على دليل أهل السنة الآتي تقريره. وفي بعض النسخ «الشبهة» بالإفراد.

وقَوْلُهُ: (الَّتِي أَوْرَدَهَا الْمُلْحِدَةُ): أي على دليل أهل السنة الذي استدلوا به على حدوث العالم. وحاصله أن العالم أجرام وأعراض، فاستدلوا على حدوث الأعراض بتغيرها، وعلى حدوث الأجرام بحدوث الأعراض لأنها ملازمة لها، وملازم الحادث حادث، فقالوا في تقرير الدليل على حدوث الأجرام: «العالم صفاته -أي أعراضه- حادثة، وكل من كان كذلك فهو حادث، ينتج العالم -بمعنى الأجرام- حادث». وإن شئت قلت: العالم -أي

....

الأجرام- ملازمة للأعراض الحادثة، وكل ما لازم الحادث فهو حادث، ينتج العالم حادث.

ثم إن الملحدة اعترضوا كبرى هذا الدليل، وقالوا: لا نسلم أن مَنْ صفاتُه حادثةٌ حادثٌ، ولا أن كل ما لازم الحادث حادثٌ، لأن ذلك إنما يلزم لو كانت الحوادث التي لازمت الأجرام لها مبدأ يُفتتح به عددها، ونحن نقول: لا مبدأ لها، بل ما من حادث إلا وقبله حادث، وهكذا لا إلى أول، فالأجرام قديمة وقام بها أعراض حادثة لا أول لها، ألا ترى أن السماوات قديمة وأعراضها وهي الحركات حادثة لا أول لها.

فمراد الشارح بـ«العالم» بعضه، وهو السماوات، إذ هي التي يقولون بقدمها من العالم العلوي، وبقدم العناصر الأربعة: الماء والتراب والهواء والنار من العالم السفلي. أما أشخاصنا مثلًا فهي حادثة باتفاق منا ومنهم.

ومراده بأعراضه: حركات تلك الأفلاك، فعندهم أجرام الأفلاك قديمة، وحركاتها اللازمة لها -أي كل حركة منها- حادثة، والقديم جنس تلك الحركة، ولا يلزم من حدوث تلك الحركات حدوث السماوات لعدم مبدإٍ تُفتتح منه تلك الحركات.

أجاب أهل السنة عن ذلك بأجوبة: منها لزوم التناقض في قولهم «حوادث لا أول لها»، إذ مقتضى كونها «حوادث» أن يكون لها أول، ومقتضى «لا أول لها» عدم الحدوث؛ ومنها أنه لا وجود للجنس إلا في ضمن أفراده باتفاق منا ومنهم، فيلزم من كونها حادثة أن يكون جنسها حادثًا، وهي لازمة للأجرام، فيلزم أن تكون تلك الأجرام حادثة؛ ومنها برهان التطبيق، وهو أن تفرض حركات من الآن إلى ما لا نهاية له في جانب الماضي، ثم تفرض حركات زمن نبينا ﷺ إلى ما لا نهاية له في جانب الماضي أيضًا بأن تقسم الحركات من زمن نبينا إلى الآزال نصفين، ثم تزيد على أحدهما إلى زمننا ولا تزيد على الآخر حتى يوجد جملتان

ومعنى «جل»: اتصف بالرفعة التي لا تُماثَل، وتنزه عما لا يليق به. ومعنى «عز»: انفرد بصفة الجلال..

حقيقة، ثم تطبق -أي تقابل- حركة من الآن بحركة من آن سيدنا محمد ﷺ.

فإن تساوت تلك الحركات بأن كان كلما أخذت حركة من هذه السلسلة، وجدت مقابلها من السلسلة الأخرى، لزم مساواة الناقص للكامل.

وإن لم يتساويا بأن أخذت حركة من هذه السلسلة، فلم تجد من السلسلة الأخرى حركة تقابلها، لزم تناهي الناقصة، ويلزم من تناهيها تناهي الأخرى؛ لأنها لم تزد عليها إلا بقدر متناه، والزائد بالقدر المتناهي يلزم أن يكون متناهيًا، والتناهي يستلزم الحدوث، وأن يكون لها «أول» فبطل قولهم «حوادث لا أول لها». وبعضهم قرر برهان التطبيق على وجه آخر سيأتي مع زيادةٍ.

قَولُهُ: (اتَّصَفَ بِالرِّفْعَةِ... إلخ): إن فسرت الرِّفْعَة بالعظمة، أي الصفات الدالة على العظمة كالقدرة والإرادة ونحوهما، كان قوله (وَتَنَزَّهَ... إلخ) مغايرًا له، وأفاد الكلام حينئذ أن مرجع (جَلَّ) للصفات مطلقًا، ثبوتية كانت أو سلبية، وإن فسرت بالتنزه عن كل نقص -مأخوذ من «الترفع» بمعنى: التعالي عن النقائص- كان قوله (وَتَنَزَّهَ... إلخ) تفسيرًا له، وأفاد الكلام حينئذ أن مرجع (جَلَّ) للصفات السلبية فقط.

وقَولُهُ: (انْفَرَدَ بِصِفَةِ الجَلَالِ): فسَّر بعضهم صفات الجلال بالصفات السلبية. ووجه تسميتها بذلك أنه يُقال «جل عن كذا»، أي تنزه عنه. وحينئذ يكون مرادفًا لـ(جَلَّ) على المعنى الثاني المتقدم. وفسرها بعضهم بما هو أعم من صفات السلوب والثبوت، فيكون مرادفًا على المعنى الأول المتقدم أيضًا. وقد تُطلق صفات الجلال أيضًا على ما قابل صفات الجمال، فالأولى كالقهر والبطش والقبض والانتقام، والثانية كالرحمة والبَسْط والغفران. هذا والأحسن أن يُراد بـ«جَلَّ»: صفات السلوب، وبـ«عَزَّ»: صفات الثبوت. فيكون من باب تقديم التخلية على التحلية.

أو غلب لأنه قاهر لجميع الأشياء. وقوله: «وكذا يجب عليه أن يعرف مثل ذلك في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام»: أي ما يجب في حقهم، وما يستحيل، وما يجوز. و«الرسول»: هو الذي أوحى الله إليه الأحكام، وأمره بتبليغها، فإن لم يؤمر بالتبليغ فهو نبي.

قَوْلُهُ: (أَو غَلَبَ): أي قهر. وقَوْلُهُ: (لأنه... إلخ) تعليلٌ له، وعلى هذا يكون (عَزَّ) مغايرًا لـ(جَلَّ).

قَوْلُهُ: (أَوحَي اللهُ إِلَيهِ الأَحْكَامَ): أي سواء كان له كتاب أو نسخ لشرع من قبله أم لا. واعتُرض على هذا التعريف بأنه غير جامع لعدم شموله من لم يُوحَ إليه أحكام، بل يؤمر بالعمل بشرع من قبله، كزكريا ويحيى وداود وسليمان وغيرهم من رسل بني إسرائيل المبعوثين بعد موسى، فإنه لم يوحَ إليهم أحكام، بل أُمروا بالعمل بأحكام التوراة. وأما زبور داود فكان مجرد قصص ومواعظ لا أحكامًا. وأجيب بأن المراد بإيحاء الأحكام: ما يشمل إيحاء العمل بها، فيدخل من ذُكر، لأنه أوحي إليهم العمل بما في التوراة.

قَوْلُهُ: (فَهُوَ نَبِيٌّ): أي فقط، وإلا فالرسول نبي أيضًا.

[الصفة النفسية: الوجود]

(فَمِمَّا يَجِبُ لِمَوْلَانَا جَلَّ وَعَزَّ عِشْرُونَ صِفَةً، وَهِيَ: الْوُجُودُ)........................

قَولهُ: (**فَمِمَّا يَجِبُ... إلخ**): هذه «الفاء» تُسمى «فاء الفصيحة» لإفصاحها، أي دلالتها على شرط مقدر، تقديره: إن أردت معرفة ما يجب، فمما يجب... إلخ.

والمراد بالوجوب: عدمُ قبول الانتفاء. بخلاف الوجوب المتقدم في قوله: (**وَيَجِبُ عَلَى كُلِّ مُكَلَّفٍ شَرْعًا... إلخ**) فإن المراد به ما يُثاب على فعله -أي اعتقاده- ويُعاقب على تركه. والمراد عدم قبول الانتفاء عقلًا أو شرعًا، أي بالدليل العقلي أو الشرعي، وكذا يُقال في الاستحالة الآتية، فإن المراد به عدم قبول الثبوت عقلًا أو شرعًا، فالمراد بالواجب والمستحيل في كلامه ما هو أعم من العقليين والشرعيين، بدليل ما سيأتي في البراهين، فإنه بيَّن بعضَ العقائد بالعقل وبعضها بالنقل، بخلاف الواجب والمستحيل اللذين تعرض لتعريفهما سابقًا بقوله (**فَالْوَاجِبُ مَا لا يُتَصَوَّرُ... إلخ**) فإن المراد بهما الواجب والمستحيل العقليان فقط.

فإن قلت: ظاهر قوله سابقًا (**وَيَجِبُ عَلَى كُلِّ مُكَلَّفٍ أَنْ يَعْرِفَ مَا يَجِبُ... إلخ**) أن الواجب معرفة جميع الواجبات والمستحيلات، لأن (ما) من صيغ العموم، وإتيانه هنا بـ(**مِنْ**) التبعيضية ظاهر في أنه لم يبين جميع ما يجب بل بعضه، وهو (**الْعِشْرُون**)، فيقتضي أن المكلف مطالب بزائد عليها، وليس كذلك.

والجواب: أن كلامه سابقًا باعتبار كمالاته تعالى مطلقًا، فيجب علينا أن نعتقد أن له تعالى صفات -أي كمالات- لا نهاية لها في نفس الأمر، إلا أن بعضها كُلفنا به تفصيلًا لقيام الدليل عليه كذلك، وهو ما ذُكر هنا، وبعضها كلفنا به إجمالًا. فقولُه: (**وَيَجِبُ عَلَى كُلِّ مُكَلَّفٍ أَنْ يَعْرِفَ**) أي تفصيلًا في التفصيلي وإجمالًا في الإجمالي. وقوله (**فَمِمَّا يَجِبُ**) معناه: إن أردت معرفة ما يجب تفصيلًا، فبعض الواجب المتقدم -وهو الواجب مطلقًا- عشرون، وهي

«من» بمعنى «بعض»، فهي للتبعيض، أي من بعض ما يجب، لأن صفات مولانا جلَّ وعزَّ الواجبة لا تنحصر في هذه العشرين، إذ كمالاته لا نهاية لها.........

الواجبة تفصيلًا. ولا يرد الإشكال إلا لو كانت «العشرون» بعض الواجب تفصيلًا، وليس كذلك، بل هي الواجبة تفصيلًا وذلك بعض الواجب مطلقًا.

قَوْلُهُ: («مِنْ» بِمَعْنَى «بَعْض»): فيه نظر، إذ لو كانت بمعنى «بعض» لكانت اسمًا، فكان الأولى أن يقول «من للتبعيض».

وقَولهُ: (أي مِنْ بَعْضٍ): كان الأولى حذف «من» فيقول «أي وبعض» لما يلزم على كلامه من الجمع بين التفسير والمفسر.

قَوْلُهُ: (لأَنَّ صِفَاتِ مَوْلَانَا): تعليلٌ لجَعْلِ «مِنْ» بمعنى «بعض».

قَوْلُهُ: (لا تَنْحَصِرُ في هَذِهِ الْـعِشْرِين): أي لا تختص بها. وعدم الحصر في العشرين صادق بالزيادة عليها مع النهاية، وبالزيادة مع عدم النهاية، فقوله (إِذْ كَمَالَاتُه) تعليلٌ لعدم الانحصار بما هو أخص منه لقصوره على الصورة الثانية، لكنها لما كانت هي المقصودة اقتصر عليها في التعليل.

قَوْلُهُ: (لا نِهَايَةَ لَهَا): أي في نفس الأمر، وثبوت «ما لا نهاية له» ليس ممنوعًا عقلًا بالنسبة للقديم، سواء كان في الصفات الوجودية أو غيرها. أما بالنسبة للحادث فإن كان بمعنى «لا أول له ولا آخر» فمستحيل، وإن كان بمعنى أن «له أول ولا آخر له» فجائز، كنعيم الجنان فإنه لا يتناهى، بمعنى أنه لا ينقطع أبدًا حتى لا يتجدد بعدها شيء. وأما كل ما وُجد منها فيما مضى إلى زمن الحال فهو متناه له مبدأ ومنتهى، فصفاته تعالى لا نهاية لها في نفس الأمر.

وقولهم: «كل ما دخل في الوجود فهو متناه» مخصوصٌ بالحادث، ومع كونها غير متناهية يعلمها الله تفصيلًا، وما يُتراءى من التناهي فهو بحسب عقولنا القاصرة، فإن هناك

ولم يكلفنا الله إلا بمعرفة ما نَصَبَ لنا عليه دليلًا وهي هذه العشرون، وتفضل علينا بإسقاط التكليف بها لم ينصب لنا عليه دليلًا. وقوله: «وهي الوجود» أي والعشرون صفة هي الوجود

أمورًا يجب تسليمها وإن لم تسعها عقولنا، ككرامات الأولياء، فإنها موجودة في نفس الأمر ويجب تسليمها، وإن كانت العقول لا تسع ذلك.

قَوْلُهُ: (وَلَمْ يُكَلِّفْنَا الله): أي تفصيلًا. (إِلَّا بِمَعْرِفَةٍ): أي التصديق.

وقَوْلُهُ (مَا نَصَبَ عَلَيه دَلِيلًا)[1]: أي تفصيلًا عقليًّا كان أو نقليًّا.

وقَولهُ: (وَتَفَضَّلَ عَلَينَا بِإِسْقَاطِ التَّكْلِيفِ): أي تفصيلًا. وأشار بقوله (وَتَفَضَّلَ) إلى أنه يجوز للمولى أن يكلفنا بها تفصيلًا مع كونها غير متناهية، خلافًا للمعتزلة القائلين بمنع التكليف بما لا يُطاق، ففي ذلك إشارة إلى ردِّ مذهبهم. وأما أهل السنة فجمهورهم على جواز ذلك التكليف وإن لم يقع في غير العقائد، أما فيها فوقع على القول بأن النظر واجب على كل أحد وإن لم يكن فيه أهلية لفهمه، وإنما سقطت المؤاخذة به تفضلًا منه تعالى، والخلاف بينهم إنما هو في الوقوع، فبعضهم أثبته وبعضهم نفاه. وتفصيل ذلك يُعلم من شرح المحلي على «جمع الجوامع».

قَوْلُهُ: (وَالْعُشْرُونَ صِفَةً: هِيَ الْوُجُودِ): الصفةُ والوصف والنعت عند النحاة بمعنى واحد، وهو التابع المخصوص. وأما عند المتكلمين فقد يُطلق الوصفُ بمعنى الصفة، وقد يُفرق بينهما بأن الصفة ما قام بالموصوف، والوصف ما قام بالواصف، إذ هو الإخبار بقيام الصفة، فهو صفة الواصف، وهي صفة الموصوف. وإنما قدم الوجود لأنه كالأصل بالنسبة إلى باقي الصفات، إذ الحكم بما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز كالتفريع لتقديمه عليها، يشبه تقديم التصور على التصديق.

---

(١) أصل كلام المصنف: ما نصب لنا عليه دليلاً.

إلى آخر ما ذكر. و«الوجود»: صفة ثبوتية لا توصف بالوجود..........

واتفق جميع الملل مؤمنها وكافرها على وجوب وجود الصانع، ولا عبرة بقول جماعة من جهلة الفلاسفة: «إن حدوث العالم أمر اتفاقي بغير فاعل» لأنه بديهيُّ البطلان، ولذا لما أَلَّفَ ابن القيم مئة حمل بعير في علم التوحيد، وزفَّهَا السلطان ومشى العلماء معها، سألته امرأة وهي لا تعرفه، فأخبرها، فقالت: أفي الله شك؟ فقال: لا، لكن ربما تطرأ شبهة فتُدفع بهذه الكتب. فقالت: كل من جادل في الله خرقتُ عينَه بأصبعي.

وقَوْلُهُ: (إِلَى آخِرِ مَا ذكَرَ): جوابٌ عما يُقال: «الوجود ليس هو العشرين» فلا يصح الإخبار. وحاصل الجواب: أن الخبر ليس الوجود فقط، بل هو وما عُطف عليه، فيلاحظ في مثل ذلك عطف تلك الأشياء، وجعله شيئًا واحدًا قبل الإخبار بها، فكل واحد منها لا محل له من الإعراب، بل الإعراب للمجموع، والحكم به على كل واحد من باب الحكم على الجزء بحكم الكل.

قَوْلُهُ: (وَالْوجُودُ صِفَةٌ): هذا تعريفٌ له بناءً على القول الضعيف، وهو قول الرازي القائل بأن الوجود غير الموجود.

وقَوْلُهُ: (ثُبُوتِيَّةٌ): أي لها ثبوت، أي تحقق في الخارج عن الذهن (لا تَتَّصِفُ بِالْوجُودِ)[1]: أي خارجًا بحيث تمكن رؤيتُها بالبصر كالمعاني، ولا بالعدم، أي بحيث تكون أمرًا عدميًّا كالقدم والبقاء، إذ لو اتصفت بالأول لكانت موجودة ووجودها متصف أيضًا بالوجود، وهكذا فيلزم التسلسل، ولو اتصفت بالثاني للزم أن الشيء الموصوف بالوجود يتصف بالعدم أيضًا وذلك تناقض[2]، فثبت أنها واسطة بين الوجود والعدم بناءً على القول بإثبات الواسطة، وسيأتي الكلام عليه.

---

(١) أصل كلام المصنف: لا تُوصف به.

(٢) في الأصل: تناقص.

ولا بالعدم لأنها من جملة الأحوال عند القائل بها.........

واعلم أن التعريف المذكور شاملٌ للمعنوية، فهو من التعريف بالأعم، وقد أجازه المتقدمون من المناطقة. وفي بعض النسخ «نفسية» وهو غير ظاهر لأنه إنما يجري على القول المعتمد، القائل بأن الوجود عين الموجود، مع أن هذا التعريف مبني على مقابله كما مر.

قَوْلُهُ: (لأَنَّهَا مِنْ جُمْلَةِ الأَحْوَالِ): علةٌ لقوله (لَا تُوصَفُ بِالْوُجُودِ... إلخ).

وقَوْلُهُ: (عِنْدَ الْقَائِلِ بِهَا): أي وهو ضعيفٌ. والحقُّ لا حال -أي لا واسطة- بين الوجود والعدم، فالوجود ليس حالًا، بل هو عين الموجود، وليس هناك صفات ثابتة في الخارج زائدة على المعاني تسمى حالًا ومعنوية، بل المعنوية عبارة عن قيام المعاني بالذات، وذلك القيام أمر اعتباري لا ثبوت له إلا في الذهن، فمن أثبت الأحوال يقول: قام بالذات صفتان: العلم مثلًا، وكونه عالـمًا. ومن نفاها يقول: لم يقع بها إلا صفة واحدة فقط، وهي العلم مثلًا.

وأما «الكون عالـمًا» فليس صفة زائدة، بل هو أمر اعتباري، وهو قيام العلم بالذات. وأما ما اشتُهر من أن نافي المعنوية كافر فالمراد به نافيها مع إثبات أضدادها، كأن ينفي كونه قادرًا ويثبت كونه عاجزًا، وينفي كونه عالمًا ويثبت كونه جاهلًا، وهكذا، لا نافي ثبوتها في الخارج وزيادتها على المعاني، لأن هذا هو الحق كما سيأتي. وهذا كقولهم «نافي المعنى كافر» فالمراد به: نافيها مع إثبات أضدادها، كأن ينفي القدرة ويثبت العجز، وهكذا، لا نافي ثبوتها في الخارج وزيادتها على الذات، فإن «المعتزلة» ينفونها ويثبتون المعنوية، مع أنهم لا يكفرون.

واعلم أن الأمر الاعتباري: يُطلق على ما اعتبره المعتبِر وفرضه الفارضُ، مع كونه ليس له تحققٌ في نفسه، كبحر من زئبق، وهذا ليس مرادًا هنا؛ ويُطلق على ما له تحققٌ في نفسه بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض، لكن لا ثبوت له في الخارج، بل في الذهن كالإمكان، وهو المراد هنا.

وهي الحال الواجبة للذات – مادامت الذات-.........................

والفرق بين الأحوال على القول بها وبين الأمور الاعتبارية بهذا المعنى أن الأولى ثبوتها خارجي أيضًا، بخلاف الثانية فذهني، ولذا كانت الأولى من متعلقات القدرة دون الثانية، وكل منهما صفة ثبوتية لا تمكن رؤيتها لعدم ارتقائها إلى درجة الوجود، وإن كان ثبوت الثانية أنزل من ثبوت الأولى، بخلاف الصفة الوجودية كالقدرة فإنها تمكن رؤيتها لولا المانع، ولذا تسمعهم يقولون: إن مصحح الرؤية هو الوجود.

قَولهُ: (وَهِيَ الحَالُ... إلخ): بعد أن عرَّفها بالتعريف الأعم، شرع يعرِّفها بالتعريف الأخص، فقال: (**وَهِيَ الحَالُ... إلخ**)، وهذا تعريف للوجود مطلقًا، أي سواء كان قديمًا أو حادثًا، **لا يُقال**: هما حقيقتان مختلفتان، فلا يمكن اجتماعهما في تعريف واحد؛ **لأنا نقول**: هذا التعريف رسم بالعرضيات لا حدٌّ حقيقي بالذاتيات، والمنع إنما هو في الحدِّ لا في الرسم.

فإن قلتَ: إن قوله (**الْوَاجِب**[1] **للذَّات**) ظاهرٌ في الوجود القديم وهو وجود المولى، لا في وجودنا لأنه يقبل الانتفاء، فكيف يجعل التعريف شاملًا لهما؟ **قلتُ**: ليس المراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء، حتى يرد ما ذُكر، بل المراد به عدم الانفكاك، فمعنى الواجبة للذات: الثابتة لها ثبوتًا لا ينفك عنها، وذلك لا ينافي قبول الانتفاء، لأن وجوب شيء لشيء لا يستلزم سلب العدم السابق عليه، فوجودنا وإن كان يقبل الانتفاء، لكنه لا ينفك عن الذات. والمراد بالذات ما يشمل ما قام بنفسه وما قام بغيره، لا ما قام بنفسه فقط، ألا ترى أن البياض والسواد مثلًا يتصفان بالوجود، وأن اللونية صفة نفسية لهما مع أنهما عرضان قائمان بغيرهما؟!

قَولُهُ: (مَا دَامَت الذَّاتُ): (**مَا**) مصدرية ظرفية متعلقة بـ(**الْوَاجِب**)، أي الواجب مدة دوام الذات. وإنما كانت مصدرية لتأويلها مع ما بعدها بمصدر، وظرفية لنيابة هذا المصدر

---

(١) وصف المصنف والشارح الحال بالمذكر، وهو ما سيرجع عنه المصنف فيما بعد.

غيرُ معللة بعلة.......................................

عن الظرف نيابة المضاف إليه عن المضاف، إذ صريح المصدر ينوب عن الظرف في إعرابه والدلالة عليه، فكذا ما أُوِّل به كما هنا، فإن تقديره: دوام الذات. وهذا المصدر نائب عن الظرف، أعني «مدة» فهو من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه.

و«دَامَ» تامة لا خبر لها. وأظهر في محل الإضمار ولم يقل «ما دامت» لدفع توهم عود الضمير على الحال، وهو فاسد.

فإن قلتَ: أيُّ فائدة لزيادة هذا القيد، أعني قوله: «مَا دَامَت الذَّاتُ» مع أن التعريف بدونه صحيح؟ قلتُ: فائدته التنبيه على أن الذات ملزومة للوجود، فمتى تحققت الذات تحقق وجودُها، لأن الأمر النفسي لا يتخلف عما هو نفسي له، ولذا يُقال: «ما بالذات لا يتخلف» فزاد ذلك القيد لإفادة اللزوم، لا يُقال: هو مستفاد من قوله: «الْوَاجِبة للذَّاتِ»[1] لما تقدم من أن معناه الثابتة لها ثبوتًا لا ينفك عنها، لأنا نقول: هو أظهر في إفادة ما ذكر. وهذا كله إن جرينا على إخراج المعنوية بقولنا «غير معللة» كما صنع الشارح.

فإن جرينا على ما سيأتي من إخراجها بـ«ما دامت الذات» كان هو المحتاج إليه دون قوله (غَيرَ مُعَلَّلَةٍ بِعِلَّةٍ).

وقَولُهُ (غَيرَ): بالنصب، حال من الحال على مذهب من يرى مجيء الحال من الخبر، فإن الخلاف ثابت فيه كمجيئه من المبتدأ أو من ضمير الواجب، ولا يصح أن يكون خبرًا لـ(دَامَ)[2] بناءً على أنها ناقصة، لأن الذات لا تُعلل. قال بعضهم: وكذا لا يصح أن يكون بالرفع صفة للحال، لأن لفظها معرفة وغير نكرة. وفيه نظر، لأن لفظ الحال وإن كان معرفة لكنه نكرة معنى، فيصح

(١) يقصد الشارح قول المصنف السابق: الحال الواجب.

(٢) في الأصل: دوام.

فأخرج بـ«الحال» المعاني والسلبية. وقوله: «غير معللة بعلة» أخرج الأحوال المعنوية لأنها تعلل بالمعاني، أي تلزمها كـ«قادر»........

أن يكون (غَير) صفة له.

قَولُهُ: (فَأَخْرَجَ بِالحالِ... إلخ): جعلُ المعَاني والسَّلْبِيَّةَ غير حال مجرد اصطلاح، ولا مشاحة فيه.

وقَولُهُ (وَأَخْرَجَ الأَحْوَالَ المعنَوِيَّة): لا حاجة إلى إخراجها بذلك، لأنها خارجة بقوله (مَا دَامَت الذَّاتُ) فإنَّ معناه أن الوجود هو الحال الواجب للذات بقيد دوام الذات، فخرج ما لم يدم بدوام الذات كالمعنوية، فإن دوامها بدوام معانيها لا بدوام الذات، فهي ثابتة للذات ما دامت الذات، وحينئذ فالقيد المذكور لبيان الواقع لا للاحتراز، لكن لما كان أصرح في الإخراج مما قبله، أحال الشارح الإخراج عليه. وقيل إن قوله: «مَا دَامت الذَّاتُ» خرج به المعنوية الحادثة؛ و«غَيرَ مُعَلَّلَةٍ بِعِلَّةٍ» خرج به المعنوية القديمة. وفيه بُعْدٌ.

هذا وأُورد على التعريف المذكور: أن الوجود كالمعنوية في كونه معللًا، فإن معناه: ثبوت الشيء، أي حصوله في الأعيان على القول بأنه حال، فلا بد من صفة تقتضي ذلك الحصول. وأجيب: بأنه لا يجوز تعليل الحصول المذكور بصفة قائمة به، لأن اتصافه بها مسبوق بحصوله في نفسه، إذ حصول الشيء في نفسه سابق على حصول غيره له، فلو كان حصول غيره له علة لحصوله، لزم الدور.

قَولُهُ: (أي تَلْزَمُهَا) أشار به إلى أن المراد بالتعليل: التلازم، لا التأثير، إذ المعاني ليست مؤثرة في المعنوية، فإن اعتقاد ذلك كفر، وكذا كل موضع أُطلق فيه التعليل عند أهل السنة فالمراد به ما ذكر.

قَولُهُ (كَقَادِرٍ) الأَولَى «ككونه قادرًا»؛ إذ «قادر» اسم من أسمائه تعالى لا صفة، وكذا يُقال فيما بعده.

فإنه معلل بقيام القدرة بالذات، وكذا «مريد» معلل بقيام الإرادة إلى آخرها. واختلف في «الوجود»: هل هو نفس ذات الموجود..

قَوْلُهُ: (فَإِنَّهُ مُعَلَّلٌ بِقِيَامِ الْقُدْرَةِ): فيه تسمُّح إذ العلة هي القدرة لا قيامها، لأنه أمر اعتباري، فكان الأولى حذفه، وكذا يُقال فيما بعد. إلا أن يُقال: إنه من إضافة الصفة باعتبار التأويل إلى الموصوف، والأصل بالقدرة القيام، أي القائمة، وإنما ارتُكب ذلك التسمح لأن مجرد القدرة مثلًا بدون اعتبار قيامها بالموصوف لا يستلزم الكون قادرًا مثلًا، ولذا تسمعهم كثيرًا يقولون: يلزم من قيام القدرة بمحل كون المحل قادرًا. وهكذا.

قَوْلُهُ: (وَاخْتُلِفَ... إلخ): كالاستدراك على ما قبله، كأنه قال (ما تقدم مما يقتضي أن الوجود غير الموجود ليس متفقًا عليه لأنه قد اختلف... إلخ).

قَولهُ: (هَلْ هُوَ نَفْسُ ذَاتِ الموجُودِ... إلخ): وعليه فالوجود مشترك اشتراكًا لفظيًا كلفظ «عين» ونحوها من المشتركات اللفظية الموضوعة لكل من معانيها على حدته، فليس هنا وجود مطلق ووجود خاص هو فرد له، بل ليس هناك إلا حقائق مختلفة يُطلق على كل واحد منها لفظ «الوجود» على سبيل الاشتراك اللفظي، بخلافه على القول الآتي فإنه مشترك اشتراكًا معنويًا كـ«إنسان» فهو متواطئ بين أفراده لا مشكك كـ«البياض» لعدم اختلاف الأفراد.

وقد استُدل على هذا -أعني كون الوجود عين الموجود- بحجج، منها أنه لو كان زائدًا لم يخل: إما أن يكون موجودًا أو معدومًا. فإن كان موجودًا، لزم التسلسل، لأن وجوده يتصف بوجود أيضًا، فيلزم ما ذكر. وإن كان معدومًا لزم اتصاف الشيء وهو الوجود بنقيضه وهو العدم، وذلك محال. ورُدَّ أيضًا بأن الممتنع اتصاف الشيء بعين النقيض، كأن يُقال: الوجود عدم، أو الموجود معدوم. أما اتصافه بنقيضه على وجه النسبة كأن يُقال: الوجود عدمي، أو الاشتقاق كأن يُقال: الوجود معدوم، فلا يُمتنع. وما هنا من هذا القبيل لأنا قد قلنا: الوجود

....

معدوم، أي لا تحقق له في الخارج. ولا يلزم من ذلك أن الذات المتصفة بالوجود معدومة، لأن العدم قائم بوصفها وهو الوجود لا بها.

ونظير ذلك: السواد قائم بالجسم، ونقيض الجسم لا جسم، والسواد فرد من أفراده، لأن كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه، فالجسم متصف بالسواد، ومن أوصاف السواد أنه لا جسم، فقد اتصف بعدم الجسمية، ولا يلزم منه أن الجسم معدوم، لأن المتصف بالعدم إنما هو القائم به لا هو، فيصدق أن الجسم ذو لا جسم. وكذا ما نحن فيه، فإن العدم وصف للوجود القائم بالذات، فهو وصف للقائم به، ولا يلزم من ذلك أن تكون متصفة به، بل هي متصفة بذي لا وجود. ولا محذور فيه.

ومنها ما ذكره الأشعري وهو أنه لو كان الوجود زائدًا على الماهية عارضًا لها، لكانت الماهيةُ من حيث هي غيرَ موجودة، أي كانت في مرتبة معروضة للوجود، أي صالحة له، خالية عنه، فكانت معدومة لاستحالة ارتفاع النقيضين، فيلزم اتصاف المعدوم بالموجود، وهو تناقض. ورُدَّ أن الممكن هو ما لا تقتضي ذاته أن يكون موجودًا أو معدومًا، فلما كان صالحًا لأن يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل البدل، كان في نفسه عاريًا عنهما، بمعنى أن ماهيته في حدِّ ذاتها -وهي مرتبة معروضيتها للوجود والعدم- خالية عنهما، غير موصوفة بواحد منهما، فقوله (فَكَانَتْ مَعْدُومَةً فَيلْزَمُ... إلخ) في حيز المنع.

ومع هذا فالحق ما ذهب إليه من أن الوجود عين الموجود وأنه لا حال. ثم إن أكثر الشيوخ ذهب بظاهر كلامه في الدليل المذكور، فأبقى هذه العبارة على ظاهرها، فقال: «معنى كون الوجود عين الموجود أنهما متحدان مفهومًا وما صدقًا» والمحققون أوَّلوها، فأولها السعد بقوله: «معناها أن الوجود ليس له تحقق في الخارج زائد على تحقق الذات، بل

فلا يكون صفة على هذا القول، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وقد تسامح الشيخ في عدِّه صفة لأن الصفة زائدة على الذات لا نفس الذات، ووجه التسامح.........

هو أمر اعتباري، فليس للماهية تحقق، ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر، بحيث يكون هناك شيئان متحققان خارجًا كالجسم والبياض». وهذا لا ينافي كونه أمرًا اعتباريًّا يُلاحظ في الذهن زيادة على ملاحظة الذات كإمكان الحادث، فإن الإمكان أمر اعتباري يُلاحظ في الذهن زيادةً على ملاحظة الحادث كما مر.

قَوْلُهُ: (فَلَا يَكُونُ صِفَةً): أي لأن الصفة اسم للأمر الزائد على الموصوف، وهذا ليس كذلك على ما سيأتي.

قَوْلُهُ: (وَهُوَ مَذْهَبُ الشَّيخِ أَبِي الحَسَنِ)[1] واسمه علي، منسوب إلى أبي موسى الأشعري الصَّحَابي، والماتريدي اسمه محمد.

قَوْلُهُ: (وَقَدْ تَسَامَحَ الشَّيخُ... إلخ): هذا جوابٌ عما يُقال: إذا كان مذهب الأشعري أن الوجود عين الموجود، فكيف يعده المصنف التابع له من الصفات؟ وحاصله أنه تسامح، أي تَجوز بأن أطلق اللفظ على غير ما وُضع له لعلاقة المشابهة من حيثُ الوصفُ في اللفظ، فهو استعارة مصرَّحَةٌ، وليس في ذلك جمع بين الطرفين كما توهمه بعضهم، لأنهما لم يجتمعا في جملة واحدة على وجه ينبئ عن التشبيه.

وقَوْلُهُ: (وَوَجْهُ التَّسَامُحِ): أي وعلاقة المجاز. وحاصله أن الوجود يكون وصفًا في اللفظ كالصفة، فكما يُقال: «الله عالم»، يُقال: «الله موجود» فلما حصلت المشابهة بينهما من هذه الحيثية، صحَّ إطلاقُ الصفة عليه، وإن كان في المعنى ليس أمرًا زائدًا. وعلى هذا فيكون إطلاقها عليه وعلى سائر الصفات من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه.

---

(١) أصل كلام المصنف: وهذا مذهب.

أنك تقول: «ذات الله موجود» فتصفها بالوجود لفظًا، وقيل هو زائد على الذات، فلا تسامح في عدِّه صفة على هذا القول.

وهذا كله إن جرينا على عدم التأويل في عبارة الشيخ السابقة، فإن جرينا على ما هو الحق من تأويلها، (فَلَا تَسَامُح) لأن الوجود حينئذ يكون أمرًا اعتباريًّا، وهو زائد على الذات في التعلق، فإطلاق الصفة عليه حقيقة لا مجاز، لأن الصفة كما سيأتي تُطلق على الأمر الوجودي، وتُطلق على ما ليس بذات الشامل للوجودي وغيره.

ومن ثَمَّ اعترض السكتاني على قوله (فَتَصِفُهَا بِالْوُجُودِ لَفْظًا) بقوله: «ظاهره أن هذا إطلاق حدّه اللفظ لا يتعدى إلى المعنى أصلًا، والمعنى عليه: ذات مولانا يُطلق عليها لفظ الوجود أو نحو هذا، وليس كذلك، إذ لا خفاء في أن ثبوت الوجود لله تعالى حكم تصديقي برهنَ عليه المتكلمون في كتبهم وأثبتوا صحته بحدوث العالم وإمكانه، وذلك يؤذن بأنه عندهم إسناد معنوي، وذلك يحصل بجعله أمرًا اعتباريًّا». انتهى بإيضاح.

قَوْلُهُ: (زَائِدٌ عَلَى الذَّاتِ): أي صفة ثابتة في الخارج لم تصل إلى درجة الوجود، بل هي واسطة بينه وبين العدم، كالمعنوية فهي من جملة الأحوال عند القائل بها. وقد استدلوا على ذلك بحججٍ، منها أن ذاته غير معلومة لنا، ووجوده معلوم لنا، ينتج من الشكل الثاني ذاته غير وجوده. وفيه نظر لأن وجوده معلوم لنا من حيثُ الوصفُ فقط، وهو أن ذلك الوجود لا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم، وأما حقيقته فغير معلومة لنا، فقولهم: «وجوده معلوم لنا دون ذاته» في حيز المنع.

وقالت الفلاسفة: «الوجود غير الموجود في الحادث، عينه في القديم» لأنه تعالى واجب الوجود، وهو لا يكون عندهم إلا واحدًا من كل وجه، فلو زاد وجوده لتكثَّر، لأن الموصوف عندهم يتكثَّرُ بتكثُّرِ الصفات. وذلك يؤدي إلى التركيب المؤدي إلى الإمكان، وهو مناف للوجوب. ولا يخفى بطلان ما ذهبوا إليه.

[الصفات السلبية]

(وَالْقِدَمُ وَالْبَقَاءُ) «القدم» في حقه تعالى..

وقالت الكرامية: «الوجود صفة معنى كالقدرة مثلًا». ويمكن توجيهه بنحو ما احتُج به على القول الثاني الذي هو قول الرازي.

واعلم أن الواجب على المكلف الإيمان بوجوده تعالى، ولا يجب عليه اعتقاد كون الوجود عينًا أو غيرًا، وبصفاته ولا يجب عليه اعتقادِ كونها عين الذات أو غيرها، ولا البحث عن كيفياتها وتعلقاتها وتعددها واتحادها، فإن ذلك لم يأمر به الشرع، وسكت عنه الصحابة والتابعون، بل نهوا عن الخوض فيه، لأنه بحث عن كيفية ما لا تُعلم كيفيته بالعقل، فالأسلم الإمساك.

قَولُهُ: (وَالْقِدَم وَالْبَقَاء): معطوفان على (الْوجُود)، ثم إن قطع النظر عن العامل -أعني «فِمَّا يَجِبُ»- كان عطفهما عليه من عطف المغاير، لأنه صفة نفسية وهما صفتان سلبيتان. نعم، إن اعتبر أنه حينئذ يتحقق في القديم والحادث وهما لا يتحققان إلا في قديم، صح أن يكون من عطف الخاص على العام، وكذا إن قلنا: إن الصفات الثلاثة نفسية أو سلبية، إذ الوجود على الأول حال واجب له تعالى أزلًا وأبدًا، والقدم حال واجب له تعالى أزلًا فقط، والبقاء حال واجب له تعالى أبدًا فقط. وعلى الثاني الوجود سلب العدم مطلقًا سابقًا كان أو لاحقًا أو مستمرًا، والقدم سلب العدم السابق، والبقاء سلب العدم اللاحق.

وإن نظر للعامل المذكور، كان من عطف اللازم على الملزوم، لأن الوجود من حيثُ وصفُه بالوجوب يلزمه القدم والبقاء، إذ كل من وجب وجودُه وجب قدمُه وبقاؤه. وعطف البَقَاء على القِدَم حينئذ كذلك، إذ كل من ثبت له القدم، استحال عليه العدم.

قَولُهُ: (في حَقِّهِ تَعَالَى): احترز به عن القدم في حق الحوادث كما في قولهم: «هذا بناء قديم» فإنه عبارة عن طول مدة وجوده وإن كان مسبوقًا بالعدم.

عبارة عن نفي العدم..

وضُبط طول المدة بسنة، فإذا قال: كل من كان قديمًا من عبيدي فهو حر؛ عُتق من له عنده سنة. ثم إنه في اصطلاح المتكلمين حقيقة في قدم المولى تبارك وتعالى، مجاز في حق الحوادث، وفي اصطلاح اللغويين بالعكس.

والصحيح أنه يجوز إطلاق «القديم» عليه تعالى، فيُقال: «هو جل وعزَّ قديم» لثبوت ذلك بالإجماع، وورود في بعض الروايات بدل الأول، ومتى ورد اسم في كتاب أو سنة -ولو كانت السنة خبر آحاد- جاز إطلاقه عليه تعالى اتفاقًا، وإن أوهم نقصًا فإنه[1] لم يرد فيهما. فإن أوهم نقصًا، امتنع اتفاقًا، وإلا ففيه خلاف أجازه المعتزلة والقاضي من أهل السنة، ومنعه بقية أهل السنة وهو الصحيح، وتوقف إمام الحرمين، وفصل الغزالي، فجوز الصفة وهي ما دلت على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما دل على نفس الذات وحدها أو مع الصفة. وسيأتي التنبيه على هذا بأوضح من هذه العبارة.

قَولُهُ: (عِبَارَةٌ): أي معبَّر به، وظاهره أن الواجب له تعالى لفظ (قِدَم)، وليس كذلك إلا أن يُقال: في كلامه حذف، والتقدير: مدلول «عِبَارَة» وذلك المدلول هو نفي العدم... إلخ. ولو حذف «عِبَارَة» وقال: «القدم نفي العدم... إلخ» لكان أولى. وكذا يُقال فيما يأتي.

قَولُهُ: (عَنْ نَفْيِ الْعَدَمِ): النفيُّ في العبارات المذكورة المراد به: الانتفاء، لا حقيقته الذي هو فعل الفاعل، والانتفاء المذكور بمعنى العدم، فيصير معنى التعريف الأول: القدم هو عدم العدم السابق... إلخ. ولا خفاء أن عدم العدم: إما وجود، أو ثبوت، فيرد عليه حينئذ أمران: الأول صدقه على الوجود الأزلي، فيقتضي كونه صفة سلبية، وليس كذلك؛ والثاني كون القدم ليس صفة سلبية، لأن العبرة في الوجودي والعدمي بالمعنى لا باللفظ، ولذا ذهب بعضهم إلى أنه صفة ثبوتية

(١) في الأصل: فإن. وما ذكرناه أكثر استقامة.

السابق للوجود..

وعرفه بهذا التعريف وجعله مقابلًا للقول بأنه صفة سلبية والقول بأنه صفة نفسية.

قَوْلُهُ: (السَّابِقِ لِلْوُجُودِ... إلخ): اعتُرِض على التعاريف الثلاثة حيثُ اعتبر الوجود فيها بأمرين: الأول أنها لا تشمل قدم الأحوال على القول بها الذي سلكه المصنف حيثُ عدَّها من جملة الصفات الواجبة له تعالى، لأنها ثابتة لا موجودة، فالقدم بالنسبة لها عبارة عن نفي العدم السابق للثبوت وهكذا. وأجيب بأنه أطلق الوجود وأراد الثبوت من باب إطلاق الخاص وإرادة العام، لكنه مجاز يفتقر إلى قرينة، ولا قرينة هنا إلا أن يُقال: القرينة حالية. والأحسن أن يُجاب بأن المراد بالوجود الوجود في نفس الأمر، والأحوال على القول بها تتصف بأنها موجودة في نفس الأمر، أي في نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض، وإن لم يكن لها ورود في الأعيان، لأن الوجود في نفس الأمر أعم من الوجود في الأعيان، إذ هو عبارة عن تحقق الشيء في نفسه بقطع النظر عما ذكر، أو بأن التعاريف المذكورة مبنية على الصحيح من نفي الأحوال.

الثاني أن أوصافه تعالى التنزيهية كالقدم وما بعده من السلوب يجب القدم لها عقلًا، فلا يصح سلبه عنها لا في الأزل ولا فيما لا يزال، ومع ذلك لا تشملها تلك التعاريف لعدم وجودها، إلا أن يُجاب بما تقدم من أن المراد بالوجود الوجود في نفس الأمر بالمعنى المتقدم. لا يُقال: لو وجب لها القدم، للزم التسلسل، لأن قدمها يتصف أيضًا بقدم، وذلك القدم بقدم آخر.. وهكذا، فلزم ما ذكر؛ لأنا نقول: التسلسل لا يضر إلا في الأمور الوجودية لا في العدميات كما هنا ولا في الأمور الاعتبارية.

وهذا كله إن قلنا بترادف القديم والأزلي، وأن كلًّا منهما معناه: ما لا ابتداء لوجوده. وهو التحقيق كما قاله الإمام الفهري المعروف بابن التلمساني، وهو محمد بن محمد بن علي بن

وإن شئت قلت: أو عن نفي الأولية للوجود. أو عن نفي افتتاح الوجود. كلها بمعنى واحد. و«البقاء»: عبارة عن نفي العدم اللاحق للوجود، أو عن نفي انتهاء الوجود.

شرف الدين التلمساني، شافعي المذهب، مصري الدار، أحد تلامذة المقترح، مات في حدود خمسين وستمئة. أما إن قلنا بتغايرهما وأن القديم موجود لا ابتداء لوجوده، والأزلي ما لا ابتداء لوجوده أعم من أن يكون موجودًا أو معدومًا، فلا يرد شيء من ذلك، لأن صفات السلوب لا تتصف بالقدم لعدم وجودها وإنما تتصف بالأزلية.

قَوْلُهُ: (عَنْ نَفْيِ الأَوَّلِيَّةِ): أي عن عدم الأوليَّة، فهذا التعريف ظاهر في أن القدم سلبي وكذا ما بعده، والأَوَّلِيَّة تُطلق: بمعنى الابتداء، ويقابلها الآخرية بمعنى الانقضاء؛ وتُطلق بمعنى السبق على الأشياء، ويقابلها الآخرية بمعنى البقاء بعد فناء الخلق. والمناسب هنا الأول. وقَوْلُهُ: (لِلْوجُودِ) فيه ما تقدم، واللام للتعدية متعلقة بـ«الأَوَّلِيَّة» بخلافها فيما قبله، فإنها بمعنى «على» متعلقة بـ«السابق».

وقَوْلُهُ: (أَو عَنْ نَفْيِ افْتِتَاحِ الْوجُودِ): أي كونه مفتتحًا. وهذا التعريف قريب مما قبله كما مر.

قَوْلُهُ: (كُلُّهَا بِمَعْنىً وَاحِدٍ): فيه نظر، لأنه إن أراد: متحدة مفهومًا، فممنوع لما علمت من أن القدم على الأول أمر ثبوتي، وعلى الآخرين سلبي؛ أو ماصدقًا فكذلك، لأن ماصدقات الثبوتي -أي جزئياته- أمور ثبوتية، وماصدقات العدمي أمور عدمية، إلا أن يُقال: مراده أنها تؤول في نفس الأمر إلى شيء واحد وهو عدم الأولية للوجود، أو مراده أن أوائلها بمعنى: وإن اختلف متعلقها الذي بعدها.

قَوْلُهُ: (والْبَقَاءُ... إلخ): في كلامه حذف يدل عليه ما قبله، أي في حقه تعالى. وهل يُقال: وأما في حق الحوادث فهو ما بقي له سنة، أو لا يُقال؟ لم يرد في ذلك نص، ويمكن القياس.

وقَوْلُهُ: (عِبَارَةٌ عَنْ نَفْيِ الْعَدَمِ... إلخ): يُعلم مما مر عدم اتحاد هذين التعريفين مفهومًا

(وَمُخَالَفَتُهُ تَعَالَى) ....

وماصدقًا. وفي كلامه حذف أيضًا يدل عليه ما تقدم، والتقدير: وهما بمعنى واحد. وفيه ما مر، ولم يأت بتعريف يقابل التعريف الثاني للقدم بأن يقول: «أو عن نفي الآخرية للوجود» ولعله تركه للمقايسة، أو نظرًا لكون الآخرين في القدم بمعنى واحد كما مر، فاقتصر في مقابلتهما على شيء واحد.

وقد عُلم مما تقرر أن كلًّا من القدم والبقاء صفتان سلبيتان، وهو الحق. وقيل: إنهما نفسيتان، لأن كلًّا منهما عبارة عن الوجود المستمر في الماضي والمستقبل، والوجود نفسي كما مر. وقيل: إنهما صفتان موجودتان يقومان بالذات كالعلم والقدرة. وقيل: القدم سلبي والبقاء وجودي. ويُعلم رد هذه الأقوال من شرح المصنف.

قَوْلُهُ: (وَمُخَالَفَتُهُ تَعَالَى... إلخ): عطفه على الصفات الثلاثة قبله من عطف اللازم على الملزوم، إذ من وجبت له تلك الصفات، لزم أن يكون مخالفًا للحوادث. وإنما أتى بالضمير العائد لمولانا عز وجل في هذه الصفة والتي بعدها للتفنن، أو لأن المخالفة والقيام بالنفس لما كان يصح اتصاف الحادث بهما، فيُقال: زيد مخالف لعمرو في كذا وقائم بنفسه، أي لا يحتاج إلى غيره في أمور معاشه، أتى به للتنصيص على أن المراد المخالفة والقيام بالنفس المناسبان له تعالى.

ولما أتى بالضمير العائد له جل وعز، ناسب أن يأتي بكلمة (تَعَالَى) الدالة على التنزيه، لأن الأَولَى للعبد ذكر التنزيه متى ذكره تعالى، أو أتى بها للرد على المجسمة في هذه، وعلى الجهوية[1] وعلى النصارى في التي بعدها، ولم يكترث بقول الثنوية[2] حتى يأتي بها في الوحدانية لوضوح بطلانه كل الاتضاح. و«أل» في بقية الصفات: إما خلف عن الضمير على مذهب

(١) هم من يثبتون الجهة لله تعالى.

(٢) وهم الذين يقولون بوجود إلهين اثنين النور والظلمة أو الخير والشر.

(لِلْحَوَادِثِ)..

الكوفيين، أو للعهد بما يعهده كل مؤمن، فالوجود مثلًا معناه الوجود المعهود لكل مؤمن، وهو المتعلق به تعالى، وهكذا.

قَوْلُهُ: (لِلْحَوَادِثِ) إنما لم يقل «للممكنات» وإن كان أعم لأن الحوادث هي التي يُتوهم المماثلة بينها وبينه تعالى لمشاركتها له في الوجود. والمماثلة لا تُتوهم إلا بين الشيئين المشتركين في الوصف، فيُحتاج لدفع ذلك التوهم بذكر المخالفة، لذا لم يذكرها المصنف إلا بعد الحكم بالوجود وجعله من صفاته تعالى حتى يُوجد ذلك التوهم، فيُحتاج لدفعه بما ذكر.

ولم يقل للـ«عوالم» بالجمع لأن «الحوادث» أوضح، ولشمولها الموجودات خارجًا والموجودات ذهنًا، كالخواطر النفسانية فإنها حادثة، أي متجددة بعد عدم، بخلاف العوالم، فإنها اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات في الخارج: إما خارج الأعيان كالأجرام والأعراض، أو خارج الأذهان كالمجردات عن الجرمية والعرضية بناءً على قول الفلاسفة المثبتين لهذا القسم من العالم، وجعلوا منه الملائكة والأرواح. ومذهب أهل السنة أنها أجسام لطيفة نورانية. والله تعالى كما هو مخالف لذلك مخالف للموجودات في الذهن فقط كالخواطر المذكورة، فلذا قال أبو إسحاق الإسفراييني: «أجمع أهل الحق أن جميع ما قيل في التوحيد في كلمتين: إحداهما اعتقاد أن كل ما يُتصور في الأوهام -أي من الحوادث- وصفاتها فالله تعالى بخلافه، لأن الذي لا يُتصور في الأوهام مخلوق له تعالى؛ ثانيهما اعتقاد أن ذاته تعالى ليست مشبهة بذات، ولا خالية عن الصفات».

وقال بعضهم: «صحبت أربعمئة صوفي وسألتهم عن أربع مسائل، فلم يجبني واحد منهم، فاغتممت لذلك. فرأيت النبي ﷺ فسألني عن حالي، فأخبرته بذلك، فقال: سل مسألتك. فقلت له: ما حقيقة التوحيد؟ وما حد العقل؟ وما حد التصوف؟ وما حقيقة الفقر؟

أي لا يماثل شيئًا منها لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله. والمخالفة للحوادث عبارة عن نفي المماثلة في الذات والصفات والأفعال، أي ذات الله ليس كذات شيء من المخلوقات

فقال عليه الصلاة والسلام: أما حقيقة التوحيد فهو ما خطر ببالك فهو هالك، والله سبحانه وتعالى بخلاف ذلك. وأما حد العقل فأدناه ترك الدنيا وأعلاه ترك التفكر في ذات الله عز وجل. وأما حد التصوف فترك الدعاوي وكتمان المعاني. وأما حقيقة الفقر فهو أن لا تملك شيئًا ولا يملكك شيء وأنت راض عن الله تعالى في الحالتين».

ولم يقل «العالَم» بفتح اللام لما ذكر ولئلا يُتوهَّمَ تصحيفُه بالكسر، ولا يخفى فسادُه. هذا إن قلنا: إن المكسور لا يُطلَق إلا عليه تعالى. فإن قلنا: إنه يطلق عليه تعالى وعلى الحوادث لعلم الصانع بها، لم يضر ذلك التصحيف لصحة إرادة المكسور في الجملة.

قَوْلُهُ: (أي لا يُمَاثِلُ شَيئًا مِنْهَا): كان الأَولى أن يقول كما قال المصنف (أَي لَا يُمَاثِلُهُ شَيْءٌ منها) لأن المتبادر أن أوصافَ المنفي عنه المماثلة أحطُّ وأنقصُ من أوصاف الآخر، وإن كان المعنى واحدًا، ثم هذه المخالفة تنفي عنه تعالى الجِرمية والعرضية ولوازمها.

فلوازم الجرمية أربعة: التركيب، والتَّحيُّز، والحدوث، وقبوله للأعراض، كالمقادير والجهات والأزمنة والقرب والبعد في المسافة والمماسة والحركة والسكون والصغر والكبر والطول والقصر.

ولوازم العرضية أربعة أيضًا: حدوثه، وعدم قيامه بنفسه، ووجوب قيامه بغيره، وعدمه في الزمان الثاني على القول بأنه لا يبقى زمانين. ولا تنفي عنه كونَه تعالى صفةً قديمة، لأن الصفة أعم من العرض، إذ العرض هو الصفة القائمة بالجرم، فلا بد من زيادة القيام بالنفس.

قَوْلُهُ: (وَعِبَارَةٌ عَنْ نَفْيِ المُمَاثَلَةِ): لا يخفى ما في كلامه من التَّسمُّح، إذ العبارة: اللفظ المعبَّر به. فيقتضي أن المخالفة لفظ. وليس كذلك، بل هي مدلول ذلك اللفظ، فكان الأَولى أن

ليست جرمًا كالأجرام؛ وصفاته ليست كصفات المخلوقات حادثة مخصوصة، بل هي قديمة. وأفعاله ليست كأفعال المخلوقات حادثة مكتسبة.........

يقول: «المخالفة نفي المماثلة... إلخ» وقد تقدم نظير ذلك.

قَوْلُهُ: (لَيستْ جرْمًا): أي يَملأُ فراغًا. ولا حاجة لقوله (كَالْأَجْرَامِ) لعلمه مما قبله. لا يُقال: مقتضى القاعدة -وهي أن النفي إذا دخل على كلام مقيد بقيد، كان مصبه ذلك القيد- أن يكون المنفي في كلامه هو(كَالْأَجْرَام) فيفيد ثبوت الجرمية له تعالى، وهو باطل؛ لأنا نقول: القاعدة أغلبية، وقد يكون مصبه كلًّا من القيد والمقيد كما هنا، أي ليست جرمًا ولا كالأجرام، وكذا يُقال فيما بعد، وهذا مع قطع النظر عن الاستغناء عن قوله (كَالْأَجْرَامِ) وإلا فهو في الحقيقة مصبه المقيد فقط.

قَوْلُهُ: (وَصِفَاتُه): أي وكل صفة من صفاته، فهو من باب الكلية، وهي الحكم على كل فردٍ فردٍ، لا من باب الكل، وهو الحكم على المجموع لاقتضائه أنه من مقابلة المجموع بالمجموع، فيصير المعنى: «ومجموع صفاته ليس كمجموع صفات المخلوقات» فيُوهم أن بعضها كبعضها، وهو فاسد.

قَوْلُهُ: (مَخْصُوصَةٌ): أي تعلَّقَ بها التخصيص، أي الإيجاد، فهو لازم لما قبله. والنفي مُنْصَبٌّ على كل من الأمرين. وقَوْلُهُ: (بَلْ هِيَ قَدِيمَةٌ): أي ويلزم منه أنها ليست مخصوصة، وهو إضراب انتقالي عما قبله.

قَولُهُ (وَأَفْعَالُهُ): أي مفعولاته، وهي تعلقات القدرة التنجيزية كالخلق والرزق والإحياء والإماتة.

وقَولُهُ: (حَادِثَةٌ مُكْتَسَبَةٌ): مَصَبُّ النفي قوله: «مُكْتَسَبَةٌ»، وإلا فأفعاله -وهي تلك التعلقات- حادثة متجددة بعد عدم، فهي متصفة بالحدوث بالمعنى المجازي، وهو التجدد

بل هو الخالق للكائنات بلا واسطة.........

بعد عدم، لا الحقيقي الذي هو الوجود بعد عدم، فليست مخلوقة، لأن الخلق لا يتصف به إلا الحادث بالمعنى الحقيقي. وأما أفعال العباد فهي حادثة مخلوقة لله تعالى مكتسبة لهم، أي ليس لهم في أفعالهم إلا الكسب، وهو مقارنة قدرتهم الحادثة للأفعال، أو تعلق قدرتهم الحادثة بها، أو إرادتهم لها، على الخلاف في تفسير الكسب.

وذلك الكسب مقارن لتعلق القدرة القديمة بالفعل. فإذا حرَّك الإنسان يده، تعلق بها قدرتان: قدرة العبد على سبيل الكسب، وقدرة الله تعالى على سبيل الخلق. والكسب بالمعنيين الأولين أمر اعتباري لا يتصف بكونه مخلوقًا لله تعالى، لأن الخلق لا يتعلق إلا بالأمور الوجودية كما علمت، بخلافه بالمعنى الثالث.

قَوْلُهُ: (بَلْ هُوَ الخَالِقُ لِلْكَائِنَاتِ): إضرابٌ انتقالي أشار به إلى أن أفعال العبيد ليست مخلوقة لهم، وإنما لهم فيها مجرد الكسب -والْكَائِنَات جمع كائن- سواء كان من مكتسبات العبيد أو ليس من مكتسباتهم بل مخلوق لله تعالى. وبيان ذلك أن الفعل الصادر من العبد كحركة يده: تارة يكون مخلوقًا فقط كحركة المرتعش، وتارة يكون مكتسبًا كحركة المختار، فإنها تعلق بها القدرتان: قدرة الله تعالى، وقدرة العبد، فمن حيثُ تعلقُ قدرته تعالى بها يُقال لها حادثة مخلوقة لا مكتسبة، ومن حيثُ تعلقُ قدرة العبد بها يُقال لها حادثة مكتسبة. فكل مكتسب مخلوق ولا عكس. ولما كان زهوق روح المقتول ناشئًا عن حركة يد القاتل المكسوبة له، أُوخذ بالقتل وإن كانت حركته مخلوقة لله تعالى.

قَوْلُهُ: (بِلَا وَاسِطَةٍ): احترازٌ عن فعل العبد، فإنه بواسطة، كالكتابة التي بواسطة القلم، فأشار بذلك إلى المخالفة بين التأثير الذي هو فعل الله تعالى وبين فعل العبد الذي يفتقد إلى الآلة. ويُحتمل أنه ردٌّ على من يقول: إن الأسباب العادية تؤثر فيما قارنها بقوة أودعها الله تعالى

ولا معين ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١)............

فيها، كالري بواسطة الماء، والشبع بواسطة الطعام، وغير ذلك.

وقَوْلُهُ: (وَلَا مُعِينٍ): يُحتمل أنه عطف تفسيرٍ على ما قبله، ففيه ما مرَّ، ويُحتمل أنه عطف مغاير، ويكون ردًّا على قول الأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني على ما نُقل عنه وإن كان بريئًا منه أن فعل العبد كالحركة واقع بمجموع قدرتَي الله تعالى والعبد على سبيل الخلق، أي تعلق به القدرتان خلقًا وإيجادًا، فبهذا الاعتبار وجِدَ له تعالى معينٌ على خلق الفعل وهو العبد، ولا شبهة في بطلانه.

قَوْلُهُ: (لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ): اعتُرض بأن «الكاف» بمعنى «مثل»، فيكون مفاد الآية: ليس مثل مثله شيء، وهو خلاف المقصود الذي هو نفي مثله تعالى. وأيضًا فالآية تدل حينئذ على إثبات مثلٍ له تعالى، وهو محال.

وأجيب عن ذلك بأمور: منها أن «الكاف» زائدة، وإنما حُكم بزيادتها دون «مثل» لأنها حرف، والحروف كثيرًا ما تُزاد بخلاف الأسماء؛ ومنها أن «المثل» يُطلق على الذات وعلى الصفات، وينبغي أن يكون مستعملًا في الآية بالمعنيين معًا، إما على سبيل الاشتراك بناء على جواز استعمال المشترك في معنييه، أو على سبيل الحقيقة والمجاز بناء على جواز الجمع بينهما، لأن المصنف ادعى العموم في نفي المماثلة واستدل عليه بالآية.

لا يُقال: الاستدلال عليه بها غير ظاهر بالنسبة للأفعال لعدم شمول المثل لها على هذا التأويل؛ لأنا نقول: إن من جملة الصفات صفات الفعل، لأنها عند الأشاعرة كما مر تعلقات القدرة التنجيزية كالخلق والرزق، وإنما نص عليها الشارح في قوله (وَأَفْعَالُهُ لَيسَتْ كَأَفْعَالِ المخْلُوقَاتِ... إلخ) مبالغةً في نفي المماثلة؛ ومنها أنه من باب الكناية، إذ يلزم من نفى مثل المثل نفي المثل، لأن الله تعالى موجود، فلو ثبت له مثل لكان تعالى مثلًا لذلك المثل، فيصدق عليه تعالى أنه مثلُ مثلٍ، وقد نفت الآية مثلَ المثلِ، فيلزم نفيه تعالى، وهو باطل لأنا

و«الحوادث»: هي المخلوقات.

قد فرضنا وجوده تعالى.

واعلم أن «الشيء» يُطلق عليه تعالى لأنه سَمَّى نفسه «شيئًا». وقال صاحب «بدء الأمالي»:

نسمي الله شيئًا لا كالأشيا

خلافًا لمن بالغ في التنزيه من القدماء. فامتنع من إطلاقه عليه تعالى، بل منع إطلاق «العالم» و«القادر» وغيرهما عليه تعالى أيضًا زعمًا منه أنه يوجب إثبات المماثلة، وليس كذلك لأن المماثلة إنما تلزم لو كانت المعاني المشتركة بينه تعالى وبين غيره فيهما على السواء، مع أنه لا تساوي بين شيئيته تعالى وشيئية غيره، ولا بين علمه وعلم غيره، وكذا جميع الصفات، وأشنع من ذلك امتناع الملحدة من إطلاق اسم «الموجود» عليه تعالى».

وأما امتناع إطلاق الماهية عليه تعالى فمذهب كثير من المتكلمين لاقتضائها المجانسة، ولذا قال أبو منصور الماتريدي: «لو سَأَلَنَا سائلٌ عن الله تعالى ما هو؟ قلنا: إن أردت ما اسمه؟ فهو الله الرحمن الرحيم. أي مثلًا -وكذا يُقال فيما بعد- وإن أردت ما صفته؟ فسميع بصير. وإن أردت ما فعله؟ فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه، وإن أردت ما ماهيته؟ فهو متعال عن المثال والجنس».

قال في «شرح المقاصد»: «وما رُوي أن أبا حنيفة ﷺ كان يقول: إن الله تعالى ماهية ليس يعلمها إلا هو» فليس بصحيح، إذ لم يُوجد في كتبه ولم يُنقل عن أصحابه العارفين بمذهبه. ولما كان من يماثلك فقد ماثلته، لأن المماثلة مفاعلة من الجانبين، صح الاستدلال بالآية التي فيها نفى مماثلة الحوادث له على نفي مماثلته تعالى للحوادث المذكورة في المتن. وقدم فيها السلب على الإثبات -وإن كان في كثير في المواطن العكس- تقديمًا للتخلية على التحلية. وأيضًا لو قدم الإثبات بأن قال: وهو السميع البصير، ثم ذكر النفي بعده، أوهم التشبيه بأن

(وَقِيَامُهُ تَعَالَى بِنَفْسِهِ) ....

يكون سمعه تعالى بأُذن، وبصره بحدقة، فدفع ذلك من أول الأمر.

وصدر الآية يرد على المجسمة كاليهود والجهوية. وعَجُزُهَا يرد على المعطلة النافين لجميع الصفات، لأن ما فيها في قوة الجزئية، وهي تُناقِضُ السالبة الكلية. هذا إن جُعِلَتْ من قصر الموصوف على الصفة قلبًا[1]، أي إنه متصف بهاتين الصفتين لا يتعداهما إلى نفيهما كما تقوله المعطِّلة[2]، كقولك: «زيد الكريم» أي المقصور على صفة الكرم لا يتعداها إلى غيرها. فإن جعلت من قصر الصفة على الموصوف ، كان في ذلك رد عليهم وعلى عبدة الأوثان، إذ دعواهم ألوهيتَها يقتضي أنها تسمع وتبصر.

وقدم «السَّمِيعُ» على «الْبَصِيرُ»؛ لأن السمع أشرف من البصر على الصحيح، لأنه ينعدم بانعدامه منافع كثيرة، من أجلها إدراك العلوم الشرعية.

قَوْلُهُ: (وَقِيَامُهُ تَعَالَى بِنَفْسِهِ): هو من عطف اللازم على الملزوم بالنسبة لعدم الافتقار إلى المخصص لفهم ذلك من صفة القدم، إذ لا يفتقر إلى المخصص إلا الحادث. وإنما نبه عليه المصنف -مع علمه مما سبق- لأن خطر الجهل في هذا الفن عظيم، فلا يُكتفى فيه بالملزومات عن اللوازم.

ومن عطف الخاص على العام بالنسبة لعدم الافتقار إلى المحل. ووجه ذلك أن الصفات المتقدمة تتصف بها الذات والصفات دون هذه، فإنها بهذا المعنى لا يتصف بها إلا الذات، فيقال: ذات الله تعالى قائمة بنفسها، أي لا تفتقر إلى محل. ولا يصح أن تقول: صفاته قائمة بنفسها، إذ الصفات لا تقوم إلا بمحل.

(١) أي على سبيل القلب لموقعي الصفة والموصوف.

(٢) «كما تقول المعطلة» متعلق بـ«نفيهما»، أي لا كما تقول المعطلة بنفيهما.

(أي لَا يَفْتَقِرُ إِلَى مَحَلٍّ وَلَا مُخَصِّصٍ)..

و«الباء» في (بِنَفْسِهِ) يُحتمل أن تكون للآلة باعتبار المقابل، أي لا بغيره. فكأنه يقول: غناه تعالى بنفسه لا بغيره ولا باكتساب، أي أنه أمرٌ حصل له من قِبَلِ نفسه لا من قبل غيره، وليس المراد أن نفسه آلة في القيام حقيقة. ويُحتمل أن تكون للظرفية المجازية وأن تكون للملابسة.

وللنفس في اللغة معان، منها: الذات. وهو المراد هنا، واستعمالها بهذا المعنى وارد في القرآن. قال تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: ٥٤)، ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ (آل عمران: ٢٨)، ﴿وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾ (المائدة: ١١٦). وهذا الاستعمال حقيقي، إذ الأصل في الإطلاق الحقيقة، خلافًا لمن قال: «إنه من باب المشاكلة». مدعيًا أنها لا تُطلق حقيقة إلا على ذي حياة عارضة.

وإضافة «النفس» للضمير فيما ذكر من قبيل إضافة الشيء لنفسه. قال الراغب: «فهذا وإن كان من حيثُ إنه مضاف ومضاف إليه يقتضي المغايرة، وإثبات شيئين من حيثُ العبارة، فلا شيء من حيثُ المعنى سواه، تعالى عن الاثنينية». اهـ.

ولما كان القيامُ يُطلق لغةً على: انتصاب القامة؛ وعلى الإحكام، أي الإتقان، تقول: قَامَ فلانٌ بكذا. بمعنى: أتقنه وأحكمه؛ وعلى الشِّدة، تقول: قامت الحرب على ساقها، أي اشتد أمرُها؛ وعلى لزوم الشيء والاعتكاف عليه؛ وعلى الاستغناء، وهو المراد هنا، فسره المصنف تبعًا لأبي إسحاق الإسفرايني بقوله: (أي لَا يَفْتَقِرُ... إلخ). وإنما فسر هذه الصفة وما بعدها دون غيرها من بقية الصفات لأن معناهما مركب، بخلاف غيرهما. أو للردِّ في هذه على من فسر القيام بعدم الافتقار إلى المحل، وهو المتعارف عند بعض المتكلمين. ولا يخفى أنه أولى من تفسير المصنف المذكور، إذ عدم الافتقار إلى المحل هو المحتاج إليه لعدم استفادته مما مر، بخلاف عدم الافتقار إلى المخصِّص، فإنه غير محتاج إليه لعلمه من صفة القدم كما علمت.

«قيامه تعالى بنفسه»: عبارة عن نفي افتقاره إلى المحل والمخصص. و«المحل»: هو الذات، أي ذات الله تعالى غنية عن المحل. و«المخصِّص» بكسر الصاد هو الفاعل؛ فباستغنائه عن المحل -أي عن ذات يقوم بها- يلزم أن يكون «ذاتًا» لا «صفة»، لأن الصفة لابد أن تقوم بمحل. وباستغنائه عن المخصص يلزم أن يكون قديمًا لا حادثًا لأنه لا يحتاج إلى المخصص وهو الفاعل لا الحادث.

وأما في الوحدانية فلدفع توهم أنواع الوحدة المعروفة عند الفلاسفة، كوحدة الشخص وغيرها مما سيأتي أنه لا يصح في حقه تعالى، ففسرها بمعنى من معانيها يليق به تعالى.

قَوْلُهُ: (عِبَارَةٌ عَنْ نَفْيِ افْتِقَارِهِ... إلخ): المراد بالنفي: الانتفاء، أي عدم افتقاره... إلخ، وليس المراد به فعل الفاعل، وتقدم التنبيه على ما في مثل هذه العبارة من المسامحة.

قَوْلُهُ: (وَالمحَلُّ هُوَ الذَّات): أي لا المكان، لأن عدم افتقاره إليه تعالى مأخوذ من مخالفته تعالى للحوادث كما مر، وتقدم أنه لا يُؤخذ منها نفي كونه صفة، لأن الصفة القديمة مخالفة للحوادث، فلا يُستغنى بالمخالفة عن القيام بالنفس.

قَوْلُهُ: (يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ ذَاتًا لا صِفَةً) أي خلافًا للنصارى قبحهم الله تعالى، ففي ذلك رد عليهم.

قَوْلُهُ: (وَبِاسْتِغْنَائِهِ عَنِ المخصِّصِ... إلخ): تقدَّمَ أن صفة القدم تُغني عنه، وتقدم الاعتذار عن المصنف في ذكره.

واعلم أن الموجودات بالنسبة إلى المحل والمخصص أربعة أقسام كما ذكره المصنف في «المقدمات»: قسم غني عنهما، وهو ذات مولانا جل وعلا؛ وقسم مفتقر إليهما، وهو الأعراض القائمة بالحوادث؛ وقسم مفتقر إلى المخصص دون المحل، وهو الأجرام؛ وقسم موجود في المحل ولا يفتقر إلى مخصص، وهو صفات مولانا جل وعز.

(وَالْوَحْدَانِيَّةُ) ....

ولا يصح التعبير في هذا القسم بالافتقار لما فيه من إساءة الأدب، وذلك لإيهامه حدوث القديم. وقد أساء الأدب فأطلق على صفاته أنها مفتقرة إلى الذات نظرًا منه لاستحالة قيامها بنفسها ووجوب قيامها بموصوفها، غافلًا عما يُفْهِمُه الافتقار من فَقْدِ أمرٍ يُحتاج إلى حصوله، فإنَّ الجائع مثلًا يفتقر إلى الأكل، فإذا أكل وشبع، لم يوصف بالافتقار إلى الأكل.

قَوْلُهُ: (وَالْوَحْدَانِيَّة) معطوف على (الْوجُود)، والقياس كسر واوها، لأنها منسوبة للوحدة بالكسر أيضًا، مأخوذ من: وَحِدَ يَحِدَ حِدَةً، كـ«عِدَة»، وإن كانوا لم يقولوا: «حِدَةٌ»كـ«عِدَة» إلا في قولهم: «هذا على حِدَة» أي منفرد عن غيره. ولكن المسموع الفتح.

ثم رأيت المناوي في «شرح الجامع الصغير» قال: «والوحدانية بفتح الواو وتُكسر». وأنكر السفاقسي الكسر. و«التاء» فيها للتأنيث اللفظي، و«ياؤه» للنسب، و«الألف والنون» مزيدتان للمبالغة، والقياس «وحْدِيَّةٌ» لأنه نسبة للوحدة، كما مر، فهو من تغيير النسب كـ«رَقْبَانِيٌّ» و«شَعْرَانِيٌّ» نسبة للرقبة والشعر، والقياس «رَقْبِيٌّ» و«شَعْرِيٌّ». فمعنى الوحدانية حينئذ: الأمور المنسوبة للوحدة، كعدم التركيب في الذات والصفات والأفعال.

ولا يخفى أن هذه الأمور هي نفس الوحدة لا شيء منسوب إليها، وأن المراد هنا ثبوت نفس الوحدة لا الأشياء المنسوبة إليها، لأننا في مقام عدِّ الصفات، فالمتعين أن تكون «الياء» في الوحدانية للمصدر، فمعناها حينئذ: الوحدة نفسها، وذلك أن «وَحْدَانٌ» وصف كـ«سَكْرَان»، فبزيادة «الياء» فيه يرد إلى المصدر؛ لأن القاعدة أن «ياء» المصدر إذا زيدت في وصف ردته إلى المصدر كـ«ضارب» فإنه وصفٌ، فإذا زيدت فيه «الياء» بأن قيل: «الضاربية» أو «المضروبية» صار المراد به المصدر، هكذا أفاده الشيخ يحيى الشاوي، وبه يُعلم أن ما قاله السكتاني ونقله شيخنا في «الحاشية» من أن «الياء» للنسب إنما هو بالنظر لما يقتضيه هذا اللفظ في حد ذاته بقطع النظر عن المقام.

(أي لَا ثَانِيَ لَهُ فِي ذَاتِهِ)..

قَوْلُهُ: (أي لَا ثَانِيَ لَهُ): هذا تفسير لـ«الواحد» لا لـ«الوحدانية»، والصواب في تفسيرها أن يقول «أي نفي الاثنينية في الذات والصفات والأفعال»، ولعل نكتة ما صنعه التصريحُ بنفي الثاني الذي هو المقصود، وإن كان يؤخذ من نفي الاثنينية نفيه، لكن لا بطريق الصراحة بل بطريق اللزوم، والمراد بنفي الثاني نفي التعدد مطلقًا، سواء كان بالتثنية أو بالتثليث أو غير ذلك. وإنما اقتصر على نفي الثاني لأنه لازم لكل عدد، إذ مع الثالث ثان، ومع الرابع ثان وهكذا، بخلاف غيره، فإنه يوجد في عدد دون عدد، فقصد المصنف التعميم في نفي الأعداد بنفي لازمها المستلزم نفيها، لأن نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم، فقال (لَا ثَانِي لَهُ) ولم يقل «لا ثالث له» و«لا رابع» وهكذا، فما أحسنها من عبارة!

و«الواحد» و«الأحد» بمعنى واحد وهو الذي لا ثاني له كما مر، وقيل: الواحد: مَنْ لا ثاني له؛ والأحد: من ليس ينقسم. وقيل: الواحد: المنفرد باعتبار الذات؛ والأحد: المنفرد باعتبار الصفات.

قَوْلُهُ: (فِي ذَاتِهِ): متعلقٌ بـ(ثَانِي)، وعداه بـ«في» لتضمنه معنى الشريك أو النظير، و(لَهُ) هو الخبر. والمعنى: لا ثاني -أي لا نظير أو لا شريك- في ذاته ملابس أو مشارك له. ويصح العكس، والمعنى: لا ثاني له موجود في ذاته. فـ«اللام» حينئذ مُقَوِّيَةٌ للعامل لضعفه بالفرعية، والضميران لمولانا جل وعز.

واعلم أن الوحدانية لا تتحقق إلا بخمسة أمور: نفي الكم المنفصل والمتصل في الذات، والمنفصل والمتصل في الصفات والأفعال.

والمتبادر من قول المصنف: (لَا ثَانِي لَهُ فِي ذَاتِهِ) نفي الكم المنفصل في الذات فقط، أي نفي ما يتحقق به الكم المنفصل، أي العدد، وهو الشريك لمولانا جل وعز، ولا يستفاد منه

(وَلا فِي صِفَاتِهِ وَلا فِي أَفْعَالِهِ)..

نفي الكم المتصل في الذات، لأن غاية ما يدل عليه الكلام نفي أن يكون لمولانا ثان يشاركه في ذاته، وذلك لا ينافي حصول التبعيض والتركيب في حقيقته هو، كما تقول: «لا ثاني للشمس والقمر» مع أن حقيقة كل منهما مركبة.

ويمكن أن يُستفاد منه ذلك بطريق اللزوم، وذلك أن ذاته تعالى لو تركبت من أجزاء لكانت تلك الأجزاء متماثلة، ولا يخلو: إما أن يقوم وصف الألوهية بالبعض دون البعض، فيلزم عليه الترجيح بلا مرجح؛ وإما أن يقوم بمجموع الأجزاء، أي بكل واحد منها، فيلزم عليه انقسام الألوهية، مع أنها معنى لا يقبل الانقسام، ويلزم عليه أيضًا تعدد الآلهة، فيكون الإله له ثان. كيف والإله لا ثاني له؟ فقد لزم من تركب حقيقته من أجزاء وجود ثان له في ذاته على بعض التقادير، فدخل في قول المصنف: (لَا ثَانِيَ لَهُ) أي انفصالًا واتصالًا، فَقَيْدُ (فِي ذَاتِهِ) يرجع لهما.

وأما قَوْلُهُ: (وَلَا فِي صِفَاتِهِ): فظاهر في نفي الكم المنفصل في الصفات، أي ليس هناك أحد يقوم به صفة كصفات مولانا جل وعز. ولا يستفاد منه نفي الكم المتصل فيها بأن لا يكون له تعالى قدرتان وإرادتان مثلًا، إذ لا يصدق عند تعدد تلك الصفات أن هناك ثانيًا لمولانا حتى يُحتاج إلى نفيه، فلا يدل كلامه على وحدة الصفات بناء على ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة، خلافًا لأبي سهل الصعلوكي في «العلم والقدرة والإرادة»، ولأبي سعيد الكلابي في «الكلام»؛ حيث ذهبا إلى تعدد تلك الصفات بتعدد متعلقاتها.

وقَوْلُهُ: (وَلا فِي أَفْعَالِهِ): أي ولا ثاني له فيها بأن لا يكون ثَمَّ موجود لفعل من الأفعال سواه تعالى على سبيل الاستقلال. فهو ظاهر في نفي الكم المنفصل في الأفعال، ويصح تحمله للمتصل أيضًا بناء على تصوره فيها -وإن لم يقولوه- بأن لا يكون ثَمَّ شريك في فعل من الأفعال معاون لمولانا جل وعز، وليس مستقلًا بالفعل. والمراد (بأفعاله) جميع ما وجد من

....

الممكنات، وإن كان ظاهر قوله: (وَلَا فِي أَفْعَالِهِ) أن المراد الأفعال المنسوبة له تعالى، فيُوهم أن غيره له أفعال، مع أن جميعها له تعالى وليس للعبد فيها إلا الكسب، وهو مقارنة قدرته الحادثة للمقدور على ما مر. فلو حذف الضمير لكان أولى. والحاصل أنه يتبادر إلى الوهم من قوله: (وَلا فِي أَفْعَالِهِ) أن الأفعال قسمان: قسم منها هو فعله تعالى، وفيه تكون وحدانية الأفعال، أي أنه تعالى هو المنفرد بها ولا ثاني له فيها؛ وقسم ليس فعله تعالى، وهذا القسم ليس منفردًا به، بل له فيه ثان، وليس كذلك، بل مراده أن جميع ما وُجد من الأفعال منسوب له تعالى ولا ثاني له فيه بدليل ما سيأتي له في المستحيلات.

ولما كان معتقَد القدرية من المعتزلة أن العبد يخترع أفعاله الاختيارية فهم كالمثبتين للشركة بجعلهم العبد مخترعًا كالإله، زاد المصنف للرد عليهم قوله: (وَلَا فِي أَفْعَالِهِ) تتميمًا لقسمَي الشركة لأنها إما في كل أوصاف الألوهية وإما في بعضها كالقدرة على الاختراع للعبد الذي يقول به القدرية. فالخلاف بيننا وبينهما إنما هو في الخلق والاختراع. أما إسناد الفعل للعبد فنوافقهم عليه؛ لأن القاعدة: أن «الفعل يُسند لمن قام به إسنادًا حقيقيًا لا لمن أوجده»، فيُقال: «ابيَضَّ الثَّوبُ» أو «هو أبيضُ» ولا يُقال لمن أوقع له البياض أنه «أبيض»، وحينئذ فلا يلزم من كون الفعل مخلوقًا لله تعالى أن يُسند إليه، فيُقال: «قَامَ الله» أو«قَعَدَ» أو نحو ذلك، كما ألزمتنا المعتزلة بذلك. ووجه عدم اللزوم ما سمعت من أن الفعل يُسند لمن قام به لا لمن أوجده، فليس عدم الإسناد لعدم الإيجاد.

ثم إنه لا يُؤخذ من كلام المصنف أنهم مشركون، إذ لم يصرحوا بالشَّركة حتى يُدرجوا في المشركين، لأنهم وإن قالوا: «إن العبد خالق لأفعاله» إلا أنهم يسلِّمون أنه مع داعيته -أي قدرته- مخلوقان لله تعالى، فإذا حرك العبد يده مثلًا، أوجد الله تعالى فيه قدرةً مقارنة للحركة، وكل منهما مخلوق لله تعالى عندنا، أما عندهم فالمخلوق له تعالى هو القدرة فقط، وأما الحركة

«الوحدانية»: في حقه تعالى...

فهي ناشئة عنها ومخلوقة للعبد، فقد قالوا بأن القدرة الحادثة -التي هي منشأ الحركة- مخلوقة لله تعالى، وحينئذ فلا يكون العبد إلهًا ولا شريكًا حقيقة، ولهذا لم يلزمهم الكفر الصراح اللازم للثنوية وغيرهم. فالصحيح عدم كفرهم وعدم إشراكهم.

قال السيد: «لأن المشرك إما مشرك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود له تعالى كالمجوس، أو بمعنى استحقاق العبادة كعبدة الأوثان. والمعتزلة بمعزل عن ذلك، لأنهم لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره إلى الأسباب والوسائط كالآلة التي هي بخلق الله تعالى، وكالقدرة الحادثة التي بخلقه أيضًا، إلا أن مشايخ ما وراء النهر بالغوا في تضليلهم حتى جعلوا المجوس أسعد حالًا منهم، لأنهم أثبتوا شريكًا واحدًا والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تُحصى». اهـ بزيادة.

قَوْلُهُ: (فِي حَقِّهِ تَعَالَى... إلخ): إنما قيد بذلك لأن للوحدانية معاني لا تصح في حقه تعالى، كوحدة الجنس المتصف بها الإنسان والفرس مثلًا، فإنهما متحدان في الجنس كالحيوان، وكوحدة النوع المتصف بها «زيد» و«عمرو» مثلًا، فإنهما متحدان في النوع وهو الإنسان، وكوحدة الشخص المتصف بها «زيد» مثلًا، فإن ذاته مركبة من مشخصات، أي أمور معينة له خارجًا كيدين ورجلين وطول مخصوص وعرض مخصوص وكغير ذلك من الوحدات المستحيلة في حقه تعالى.

فهو ليس واحدًا بالمعنى الأول، إذ لا جنس له حتى يتحد مع غيره فيه، ولا بالمعنى الثاني، إذ لا نوع له حتى يتحد مع غيره فيه، ولا بالمعنى الثالث، إذ ليس له مشخصات تركب منها تعينه خارجًا. هذا إن أُريد بالشخص ما تركب من مشخصات معينة له كما علمت، فإن أُريد به ما تعين في الخارج، صحَّ ذلك، إذ لا ضرر في إطلاقه عليه تعالى بهذا المعنى، لكن في

عبارة عن نفي الكثرة في الذات والصفات والأفعال، فنفي الكثرة في الذات يستلزم أن لا يكون جسمًا يقبل الانقسام........................

مقام التعليم فقط لا في غيره، لإيهامه المعنى الأول الذي لا يليق به تعالى.

قَوْلُهُ: (عِبَارَةٌ عَنْ نَفْيِ... إلخ): أشار بذلك إلى أن مرادَ المصنف بقوله: (لَا ثَانِي لَهُ) عدمُ الكثرة الصادقة بالثاني والثالث وغير ذلك، وأن في تفسير الوحدانية بـ(لا ثَاني لَهُ) تسامحًا، والمراد: نفي الكثرة كما مر.

قَوْلُهُ: (يَسْتَلْزِمُ أَنْ لَا يَكُونَ جِسْمًا... إلخ): أما استلزام الثاني فظاهر، وأما استلزام الأول فلا، لأنه لا يلزم من نفي الكثرة -أي التعدد- أن لا يكون جسمًا يقبل الانقسام، لأن الشمس ليست متكثرة -أي متعددة- مع أنها جسم يقبل الانقسام، فَنَفْيُ الكثرة في الذات لا يستلزم نفيَ الجسمية. وتقدم الجواب عن ذلك بأنه لو كان جسما مركبًا من أجزاء لكانت تلك الأجزاء متماثلة، فإن قام وصف الألوهية ببعضها، لزم الترجيح بلا مرجح؛ أو بكلها، لزم تعدد الإله، فقد لزم التعدد من كونها جسمًا على بعض التقادير، فيلزم من نفى الكثرة -أي التعدد- نفي الجسمية.

قَوْلُهُ: (يَقْبَلُ الانْقِسَامَ) صفةٌ كاشفةٌ، لأن الجسم: هو ما يقبل الانقسام. بخلاف الجوهر الفرد فإنه لا يقبله، وكل منهما يسمى «جِرْمًا»، والمولى تبارك وتعالى ليس جسمًا ولا جوهرًا فردًا، بل مجردًا عنهما، وقد شاركته الملائكة في التجرد عنهما بناءً على قول الحكماء، وكذلك الأرواح، لكن كل من الملائكة والأرواح حادث وهو تعالى قديم.

واعلم أن كونه جسمًا يقبل الانقسام هو المسمى بـ«الكم المتصل في الذات» بمعنى أنه يتحقق به الكم المتصل الذي هو المقدار، أي مقدار الجسم، وهو عَرَضٌ قائم به. ووجود النظير في الألوهية هو المسمى بـ«الكم المنفصل في الذات»، بمعنى أن العدد الحاصل بوجود النظير يسمى «كمًّا منفصلًا» إذ الكم المنفصل هو العدد الصادق بالاثنين فما زاد. والمراد بنفي

ويستلزم نفيَ نظير له في الألوهية، ونفي الكثرة في الصفات.........

الكم المنفصل نفي ما حصل به الكم -وهو الثاني مثلًا- لا نفي الكم نفسه لشموله ذات الحق تعالى.

ووجود النظير في الصفات هو المسمى بالكم المنفصل فيها، أي يتحقق بوجوده الكم المنفصل نظير ما مرَّ. وتعدد صفات له تعالى، كأن يكون له تعالى قدرتان هو المسمى بالكم المتصل فيها. قال بعضهم: «والحق أن الصفة لا يعرض لها الكم المتصل أي لما عُلم من أن المراد به المقدار، فمداره على ذي متعدد الأجزاء متصل بعضها ببعض كالجسم، كما أن مدار الكم المنفصل على أفراد منفصل بعضها عن بعض، كالنظير في الألوهية.

وقد عرفت من التقرير السابق أن القوم ارتكبوا التسامح فيما سموه كمًّا متصلًا أو كمًّا منفصلًا. والداعي لهم إلى ارتكاب ذلك ملاءمتُه لقولهم: «نفي الكم المتصل والكم المنفصل» إذ المنفي إنما هو: الأمور المذكورة ككونه جسمًا ووجود النظير وهكذا، لا المقدار ولا العدد المسميان بذلك حقيقة.

قال يس: «واعلم أن قوة كلام المصنف في كتبه تقتضي أن وحدة الأفعال لا يعرض لها الاتصال والانفصال لسكوته عن ذلك». وقد علمت مما مر عروض الاتصال والانفصال في ذلك كما قرره شيخنا، وهو وإن كانوا لم يصرحوا به لكن لا مانع منه.

قَوْلُهُ: (وَنَفْيُ الْكَثْرَةِ فِي الصِّفَاتِ... إلخ): اقتصر على نفي «الكم المنفصل» فيها لأنه المستفاد من ظاهر كلام المصنف دون «المتصل» لما مر من أنه لا يصدق عند تعدد الصفات أن هناك ثانيًا له تعالى في صفاته حتى ينفيه بقوله: (لا ثَانِيَ لَهُ... إلخ). وإن كانت عبارةُ الشارح -أعني قوله: (نَفْيُ الْكَثْرَةِ... إلخ)- ظاهرةً في نفي كل من الكمَّين، لكنه نظر لظاهر عبارة المصنف، فاقتصر على ذلك.

يستلزم نفي النظير له فيها، ونفي الكثرة في الأفعال يستلزم انفراده بها بلا قسيم له فيها ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦).

قَوْلُهُ (يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ النَّظِيرِ... إلخ): قيل: «النظير» هو ما شَابَهَ ولو من بعض الوجوه، و«الشَّبيهُ»: ما شَابَهَ في أكثرها. و«المثيلُ»: ما شَابَهَ في كلِّهَا. فكلٌّ واحد أخص مما قبله. وذلك لأن «المماثلة»: هي المساواة من كل وجه. و«المشابهة»: هي المساواة في أكثر الوجوه. و«المناظرة»: المساواة في شيء ولو في وجه واحد.

قَوْلُهُ: (انْفِرَادَهُ بِهَا): أي بالأفعال، أي بجميعها، بدليل ما بعده. وقد مر التنبيه على ما في كلام المصنف من الإيهام. وقَوْلُهُ: (بِلَا قَسِيمٍ): أي شريك، فهو ردّ على المعتزلة على ما مر.

وملاحظة عدم الشريك في الأفعال في كثير من الأوقات يُقال لها «صدق»، ويُقال لذلك أيضًا «مشهد توحيد الأفعال». وسُئل الشبلي عن قوله ﷺ «إذا رأيتم أهل البلاء فاسألوا الله العافية»[1] فقال: أهل البلاء هم أهل الغفلة عن الله تعالى. وقال سيدي عبد القادر الدشطوطي: «أوصيك بعدم الالتفات لغير الله تعالى في شيء من أمور الدارين، فإن جميع الأمور لا تبرز إلا بأمره، فارجعْ فيها لمن قدرها».

قَوْلُهُ: (اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ): اعْتُرِضَ بأن الشيء: هو الموجود. فيلزم عليه أنه تعالى خلق ذاته وصفاته. وأجيب بجوابين: الأول: أن الشيء عام مخصوص أُريدَ به الخصوص لشموله القديم والحادث، وخروج القديم منه. الثاني: أن المراد بـ«الشيء»: المَشِيء -بفتح الميم- أي المراد، فلا يدخل فيه القديم، لأنه ليس مرادًا، ويدخل فيه أفعال العباد.

---

(١) لم أجده بلفظه؛ لكن صحَّ معناه من قول النبي ﷺ في قوله: «مَنْ رَأَى مُبْتَلًى، فَقَالَ: الحمد لله الَّذِي عَافَانِي مِمَّا ابْتَلَاكَ بِهِ، وَفَضَّلَنِي عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقَ تَفْضِيلًا، لَمْ يُصِبْهُ ذَلِكَ الْبَلَاءُ». رواه الترمذي (٣٤٣١)، وابن ماجه (٣٨٩٢)، وعبد بن حميد (٣٨)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (٤٤٤٣)، والطبراني في «الأوسط» (٥٣٢٤) وغيرهم.

(فَهَذِهِ سِتُّ صِفَاتٍ، الْأُولَى نَفْسِيَّةٌ وَهِيَ الْوجُودُ، وَالخمسَةُ بَعْدَهَا سَلْبِيَّةٌ). أي هذه التي تقدمت من العشرين الواجبات ست صفات، الأولى منها تسمى «صفة نفسية»، والصفة النفسية: هي التي لا تعقل الذات بدونها...

قَوْلُهُ: (فَهَذِهِ سِتُّ صِفَاتٍ): «الفاء» تعريفية، أي دالة على أن هذا الكلام نتيجةُ ما قبله. وهذا إخبار بمعلوم؛ لأن كونها ستًّا معلوم من تتبعها، وإنما أتى بها ليترتب عليه تقسيمها إلى نفسية وسلبية. وأصل «سِتّ»: سدس، بدليل تصغيره على «سُدَيسَة» وجمعه على «أَسْدَاس» فأُبدلت «السين» تاءً، وأُدغمت «الدال» فيها.

قَوْلُهُ: (وَهِيَ الوجُودُ): هو إخبار بمعلوم أيضًا قصد تحقق أوَّلية الوجود. ودفع بذلك ما عسى أن يقع عن تغيير الْكَتَبَةِ بأن يقدموا القدم مثلًا عليه، وأيضًا ربما يغفل عما تقدم فيعتقد أن الأُولى غير «الوجود».

وقَولهُ: (وَالخمسة بَعْدَهَا سَلْبِيَّةٌ): الإخبار بذلك بالنسبة للقيام بالنفس أو الوحدانية إخبارٌ بمعلوم، لعلم ذلك مما سبق في تفسيرهما، حيث فسر الأولى بقوله (أي لَا يَفْتَقِرُ إِلَى مَحَلٍّ وَلَا مُخَصِّصٍ) والثانية بقوله (أي لَا ثَانِي لَهُ... إلخ) وإنما أثبت «التاء» في قوله (وَالخمسة بَعْدَهَا) مع كون المعدود مؤنثًا: إما لتأويل الصفات بالأوصاف، أو لكون المعدود محذوفًا، وهو إذا حُذف جاز تذكير عدده وتأنيثه؛ بمعنى أنه إذا حُذف المعدود المؤنث، جاز إثبات «التاء» في عدده، أو المعدود المذكر، جاز إسقاطها من عدده.

قَوْلُهُ: (هِيَ الَّتِي لَا تُعْقَلُ الذَّاتُ... إلخ): اعتُرض بأن الذات قد تُتعقَّل بدون وجود وبالعكس، بمعنى أن العقل قد يلاحظ الماهية بدون وجودها، والوجود بدونها، إذ كثير ما تُتعقَّل الماهية ثم يُشكُّ في وجودها، فيُقام الدليل عليه، وذلك كما تُتعقَّل الملائكة بأنهم أجسام لطيفة، ثم يشك في وجودهم، فيُقام الدليل عليه بأنهم لو لم يكونوا موجودين، للزم عليه

....

الكذب في إخباره تعالى الدَّالِّ على وجودهم.

وأُجيب بأن المراد بـ«التعقُّل»: الوجود الخارجي، أي لا توجد ذات بدون وجود. وقد مر أن في «الوجود» قولين: قيل: «هو غير الموجود»، بمعنى أنه حال ثابتة في الخارج عن الذهن، لا تمكن رؤيته. وقيل: «عين الموجود». بمعنى أنه أمر اعتباري، فليس له ثبوت بالاستقلال زائدٌ على ثبوت الذات، فلا ينافي أنه غيرها، فهو غير الذات على كلا القولين، فصح عدَّه من الصفات، وصحت إضافته إلى «النفس» بمعنى الذات، أي نسبته إليها في قولهم: «إنه صفة»، وليس فيه على القول الثاني إضافة الشيء إلى نفسه، بل إلى غيره.

لا يُقال: إن الاعتباري ما اعتبره العقل وليس له تحقق في ذاته؛ لأنا نقول: قد سبق أنه كما يُطلق على المعنى المذكور يُطلق أيضًا على ما له تحقُّقٌ في نفسه، وما هنا من هذا القبيل.

إذا علمت ذلك، تعلم أنه لا حاجة إلى اعتذار المصنف في الشارح عن عدِّه من الصفات وعن نسبته إلى النفس، مع أنه يلزم عليه اتحاد المنسوب والمنسوب إليه على هذا القول الثاني بما مرَّ من أن «الوجود» لما كانت توصف به الذات في اللفظ، صار بينهما مغايرة، فصح نسبته إليها في قولهم: «هو صفة نفسية» لأن الاعتذار المذكور مبني على ظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن الأشعري القائل بأن «الوجود عين الموجود».

أما على ما حملها عليه المحققون من أن مراده: الوجود ليس زائدًا في الخارج على الموجود، بحيث يُقال: «هذا موجود» و«هذا وجود» كالبياض الزائد على الجسم. وذلك لا ينافي أنه أمر اعتباري، فلا يرد السؤال من أصله، ولا يحتاج إلى الاعتذار عنه بما ذكر، لأن الوجود حينئذ غير الموجود، فهو زائد على الذات، فصحَّ جعله صفة، وصح نسبته إليها نسبةً حقيقية.

واعلم أن تفسير الصفة النفسية بما ذكر شامل للصفة القديمة والحادثة كالوجود،

و«السلبية»: هي ما دلت على نفي ما لا يليق بالله جلَّ وعزَّ. ولم يمثلوا للصفة النفسية من صفاته تعالى إلا بالوجود...

وكالتحيز للجرم، وكون الجوهر جوهرًا والعرضُ عرضًا والبياض بياضًا إلى غير ذلك، فالمراد بـ«الذات» الشيء الصادق بالعرض لا خصوص العين.

قَوْلُهُ: (مَا دَلَّتْ) أي دلالة مطابقة (عَلَى نَفْيٍ) أي انتفاء (مَا) أي شيء (لَا يَلِيقُ... إلخ). فالقِدَمُ دَلَّ على نفي، أي انتفاء شيء وهي الأولية، وهي لا تليق به تعالى. والبقاء دل على نفي -أي انتفاء الآخرية- وهي لا تليق به تعالى، وهكذا. وظاهره أن الصفات السلبية ألفاظ دالة على تلك ا لمعاني، وليس كذلك، بل هي عينها، إذ «القدم»: عدم الأولية. و«البقاء»: عدم الآخرية، وهكذا. ولكن الذي ألجأه إلى مثل هذا ضيقُ العبارة.

قَوْلُهُ: (وَلَمْ يُمَثِّلُوا لِلصِّفَةِ النَّفْسِيَّةِ... إلخ): أي لعدم قيام الدليل على أن غيرها صفة نفسية، وسيأتي ما في عدِّ المخالفة من الصفات النفسية.

قَوْلُهُ: (مِنْ صِفَاتِهِ): أي التي هي بعض صفاته مطلقًا، وليس المراد أنها بعض صفاته النفسية لاقتضائه أن له تعالى صفات نفسية كثيرة لم يمثلوا منها إلا بـ«الوجود»، وهو فاسد لما يلزم عليه من تركب الذات العلية، وذلك أن الصفة النفسية هي التي لا تُعقلُ الذاتُ -أي لا تُوجد خارجًا- إلا بها كما مر.

فلو تعددت صفات نفسية، لم يخل إما أن تقوم بالذات دفعة، أو على الترتيب: فإن قامت بها مرتبة، لزم أن ما عدا الأولى ليس صفة نفسية لوجود الذات بغيرها، وهو الأولى التي قامت بها أوَّلًا؛ وإن قامت بها دفعة لم يصدق على كل صفة أن الذات لم توجد إلا بها لوجودها حينئذ بها وبغيرها، فيتعين أن تكون الذات حينئذ مركبة من أجزاء، بحيث يقوم بكل جزء صفة نفسية من تلك الصفات لا يوجد إلا بها، ولا يخفى فساده.

و«الصفات السلبية» هي الخمس التي ذكرها الشيخ بعد الوجود، فـ«القدم»: عبارة عن نفي العدم السابق للوجود، و«البقاء»: عبارة عن نفي العدم اللاحق للوجود، و«المخالفة»: عبارة عن نفي الافتقار إلى المحل والمخصص، و«الوحدانية»: عبارة عن نفي التعدد في الذات والصفات والأفعال، وكل هذه المنفيات لا تليق بالله جلَّ وعزَّ، لأنها مُحَالَةٌ في حقِّهِ. ومعنى «سلبية»: نفية، لأن معنى كل واحد..............................

قَولُهُ: (فَالْقِدَمُ عِبَارَةٌ) أي معبَّر به، وتقدم ما في مثل ذلك من المسامحة. والمراد بالـ(نَفْيِ) في كلامه: الانتفاء. وتقدَّم ما في تعريف «القدم» و«البقاء» من المناقشة.

قَولُهُ: (وَالمخَالَفَةُ عِبَارةٌ... إلخ): جعلها بعضهم نسبية، أي من النسب والإضافات لأن المخالفة لا تُعقل إلا بين اثنين، فهي أمر معقول ليس بصفة ولا حال كما هو شأن سائر الإضافات. وبعضهم جعلها نفسية. وردّه الأول بأنها لو كانت نفسية، لجاز أن يُوجد أحد الخلافين قبل وجود الآخر وتثبت له صفة الخلافية، لأن صفة النفس لا تفارق ولا تتوقف على غيرها، فيلزم على هذا أن تثبت الخلافية لواحد، وذلك محال، إذ الخلافية لا تُعقل إلا بين اثنين. ولا يخفى أن كلام المصنف مخالف لهذين القولين، لأنه جعلها سلبية. وأما قول السكتاني: «إنه موافق للقول بأنها صفة نسبية، إذ السلبية عدمية والنسبية كذلك». ففيه نظر، لأن اتحادهما في العدمية لا يوجب اتحادهما مفهومًا، لأن كل حقيقة تباين حقيقة الأخرى، فلا يصح التوفيق بينهما بما ذكر. والخلاف الجاري في المخالفة للحوادث يجري أيضًا في المماثلة للحوادث.

قَولُهُ: (وَمَعْنَى سَلْبِيَّةٍ نَفْيِيَّة): احترز بذلك عن الـ«سلب» بمعنى المسلوب، كالشريك لله تعالى، فكما يطلق السلب على نفي أمر لا يليق... إلخ، يُطلق على مسلوب عن المولى تبارك وتعالى، وليس مرادًا هنا.

قَولُهُ: (لأَنَّ مَعْنَى كُلِّ وَاحِدٍ... إلخ): ظاهره أن هذه الصفات ألفاظ، كلفظ «قدم»

منها نفيُ نقْصٍ -تعالى الله عنه- لأن «السلب» هو النفي.

ولفظ «بقاء» وهكذا، فيلزم عليه أن صفات مولانا جل وعز تلك الألفاظ، وهو فاسد.

وأجيب: بأن المراد بـ«المعنى»: الحدُّ، والتعريف، والحقيقة. أي لأن حقيقة كل واحد... إلخ. وكان الأَولى أن يقول «كل واحدة».

وقَولُهُ (نفي): أي انتفاء (نَقْص) كالأولية والآخرية... إلخ، إذ لا يخفى أن هذه نقائص، ونفيها أي -انتفاؤها- هو معنى تلك الصفات. وقَولُهُ: (لأَنَّ السَّبَبَ... إلخ): علةٌ لقوله: (وَمَعْنَى سَلْبِيَّةٍ نَفْيَة).

[صفات المعاني]

(ثُمَّ يَجِبُ لَهُ تَعَالَى سَبْعُ صِفَاتٍ)........

قَوْلُهُ: (ثُمَّ يَجِبُ... إلخ): عطف على قوله فيما مر (يَجِبُ لمولَانَا... إلخ)، و(ثُمَّ) لمجرد الترتيب الذِّكْري، أي الإخباري لا الزماني، إذ لا تأخُّر في وجوب -أي ثبوت- صفات الله تعالى له ولا في وجودها في نفسها، وإلا لكان المتأخر حادثًا، وهو محال. والمراد بـ«الوجوب»: عدم قبول الانتفاء. وإنما أعاد لفظ (يَجب) مع تقدمه سابقًا في قوله: (فَمِمَّا يَجِبُ... إلخ) للفصل بقوله: (الْأُولَى نَفْسِيَّةٌ... إلخ) ولطول الكلام قبله وللتأكيد وللردِّ على نفاه المعاني من الفلاسفة والمعتزلة.

فإن قلتَ: هذه الزيادة من المصنف -أعني قوله: (ثُمَّ يَجِبُ)- أوجبتْ إشكاله من وجهين: الأول: عدم مطابقة الخبر للمبتدأ، وذلك لأن لفظة (هِيَ) في قوله (وَهِيَ الْوجُود... إلخ) مبتدأٌ عائد على العشرين صفة، ومع ذلك لم يذكر إلا ستَّ صفات، فلزم عليه جعل العشرين ستًّا، وهو باطل. والثاني: إيهامه أن صفات المعاني ليست من جملة العشرين، بل زائدة عليها، لأنه عدل عن عطفها بالواو إلى عطفها بثم، وأعاد معها العامل المقتضي ذلك خروجها عن العشرين، وإلا لعُطفت كلها بالواو ولم يُعد معها العامل، إذ لا تفاوت بينها وبين غيرها في كونها من جملة العشرين، وإنما التفاوت بينهما باعتبار أمور أخر.

وأجيب عن الأول بأن في الكلام حذفًا من الأول يدل عليه الآخر، والتقدير: بعد قوله والوحدانية والقدرة والإرادة... إلخ، يدل على ذلك قوله (ثُمَّ يَجِبُ لَهُ تَعَالَى سَبْعُ صِفَاتٍ... إلخ) وإنما فعل ذلك لما في تلك الزيادة من تجديد حديث الوجوب المناسب للمقام للخلاف فيه بين المتكلمين كما مر، ولذا لم يزد ذلك في الصفات المعنوية؛ لأن وجوبها متفق عليه بينهم.

وعن الثاني بأن تتبع كلامه والوقوف عليه خصوصًا في قوله: (وَهِيَ أَضْدَادُ الْعِشْرِينَ الْأُولَى) يرفع ذلك الإيهام، ويقضي بأن المعاني من جملة العشرين.

....

وقدم المصنف صفات السلوب على صفات المعاني اقتداءً بالكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١)، وقال: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ (الحشر: ٢٢)، وقال عليه الصلاة والسلام: «إنكم لا تدعون أصمَّ ولا غائبًا، إنكم تدعون سميعًا بصيرًا قريبًا»[1].

ولأن الأولى من قبيل التخلية - بالخاء المعجمة - والثاني من قبيل التحلية - بالحاء المهملة - والأولى مقدمة عرفًا على الثانية، إذ الإنسان لا يتزين بجميل الثياب وغيرها إلا بعد إزالة ما به من الأوساخ، كداخل الحمام، فإنه يزيل أدرَانَه ثم يلبس ثياب زينته.

وقدم هنا (المعَانِي) على (المعْنَوِيَّة) لأنها كالأصل، والمعنويةَ على الفرع، إذ الأولى وجودية تميَّز على حيالها وتُعقل وتُماثل وتُخالفُ لذواتها، والثانية أحوال لا تكون كذلك إلا بالتبعية لمعانيها التي هي ملزومة لها. وقدم في الكبرى «المعنوية» للاتفاق عليها بين أهل السنة والمعتزلة، ولأنها دليل على إثبات المعاني، ومعرفة الدليل قبل معرفة المدلول.

قَوْلُهُ: (سَبْعُ صِفَاتٍ): أي عند الأشاعرة. أما الماتريدية فزادوا صفة ثامنة وهي صفة الفعل الحادثة عند الأشاعرة، فجعلها الماتريدية قديمة وسموها «صفة التكوين»، فهي عندهم صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بها الإيجاد والإعدام، زائدة على القدرة وغيرها من بقية الصفات، فإن تعلقت بالحياة سُميت «إحياءً»، أو بالموت سُميت «إِمَاتَة»، أو بالخلق سُميت «خَلْقًا»، أو بالرزق سُميت «رَزْقًا».. وهكذا. فوظيفتها عندهم إبراز الممكنات. فما جعلناه تعلقًا تنجيزيًّا للقدرة، يجعلونه تعلقًا تنجيزيًّا لصفة التكوين. ووظيفة القدرة عندهم تهيئتُها الممكنَ وجعلُه قابلًا للتأثير فيه، فهي التي بها يكون الممكن قابلًا للتأثير، فتعلقها عندهم تعلق

(١) أخرجه البخاري (٢٨٣٠)، ومسلم (٢٧٠٤).

(تُسَمَّى «صِفَاتِ المُعَانِي»). أي ثم بعد تحقق وجوده وتنزيهه عما لا يليق به يجب له سبع صفات تسمى «صفات المعاني» وهي: كل صفة موجودة قائمة بموجود..............

تنجيزي قديم، وتعلُّق صفة التكوين تعلُّقٌ تنجيزيٌ حادثٌ.

أما عند الأشاعرة فلا يتعلق تعلق تأثير إلا صفة القدرة. وصفة الفعل عندهم هي تعلقاتها التنجيزية الحادثة، فإن تعلقت بالخلق، سُمِّي ذلك التعلق خَلْقًا، أو بالرزق سُمِّيَ «رَزْقًا» وهكذا كما مر إيضاحه.

قَوْلُهُ: (تُسَمَّى صِفَاتِ المعَانِي): الضمير في (تُسَمَّى) نائب الفاعل في موضع المفعول الأول. و(صِفَاتِ) المفعول الثاني منصوب بالكسرة، ومضاف إلى (المعَانِي) جمع «معنى»، وسيأتي بيانه.

قَوْلُهُ: (أي ثُمَّ بَعْدَ تَحَقُّقٍ): المراد بـ«التحقق»: الثبوت على الوجه الحق، لا بمعنى إثبات الأحكام بأدلتها، لأن المصنف لم يذكر لها أدلة فيما سبق. والأحسن أن يُراد بـ«التحقق»: الظهور والبيان، أو يراد به: المعرفة. وإضافته لما بعده حينئذ من إضافة المصدر إلى مفعوله بعد حذف الفاعل، أي بعد معرفتك وجوه.

وقوله: (يجبُ): أي يجب عليك أن تعرف أنه يجب له... إلخ.

قَوْلُهُ: (وَهِيَ): أي صفات المعاني اصطلاحًا. أما لغة فهي عبارة عما ليس بذات، وجوديًّا كان أو سلبيًّا، أو غيرهما.

و قَوْلُهُ (كُلُّ صِفَةٍ... إلخ): هذا ضابط لا تعريف، لأن التعريف لا يصدر بـ«كُلّ» لأنها للأفراد وهو للماهيات. و(صِفَةٍ) للجنس لشمولها للصفة الوجودية والثبوتية والسلبية.

و قَوْلُهُ (مَوجُودَةٌ): أي خارجًا بحيث يمكن رؤيتها لو كشف عنا الحجاب.

وقَوْلُهُ (قَائِمَةٌ بِمَوجُودٍ): ليس للاحتراز، بل هو بيان لحقيقة الصفة الوجودية، أي أنها لا تقوم بنفسها ولا بحال.

أوجبت له حكمًا، فـ«موجودة» احترازًا من السلبية. ومعنى «قيامها بموجود»: اتصافُه بها، أو تحقُّقُ وجودِها به؛ إذ لا توجد إلا في ذات، ولا تكون قائمة بنفسها. ومعنى «إيجابها الحكم»: أنه يلزم من قيامها بالمحل ثبوتُ أحكامها له وهي المعنوية.........................

و قَوْلُهُ: (أَوجَبَتْ لَهُ حُكْمًا): أي وهو المعنوية. وهذا تحقيق لمذهب أهل السنة، وهو أن الصفة لا تُوجب حكمًا إلا بمن قامت به، فالعلم القائم بزيد لا يوجب العالمية إلا له لا لعمرو مثلًا، خلافًا للمعتزلة في قولهم: «إنها توجب حكمًا لغير من قامت به». ولذلك قالوا: «إن الكلام قام بالشجرة، وأوجب له تعالى كونه متكلمًا».

وقَوْلُهُ: (احْتِرَازًا مِن السَّلْبِيَّةِ): أي المعنوية.

قَوْلُهُ: (وَمَعْنَى قِيَامِهَا بِمَوجُودِ: اتِّصَافُهِ): أي الموجود بها، أي الصفة، أي وليس المراد به قيام الحال بالمحل كقيام البياض بالجسم.

وقوله (أي تَحَقق وجُودهَا): أي ثبوتها (فِي الخارج بِهِ): أي ليس لوجودها ثبوتٌ وتحققٌ إلا به، فليس وجودها بالاستقلال، لأن ذلك من خواص الذوات.

وقَوْلُهُ (إِذْ لَا تُوجَدُ... إلخ): علةٌ للثاني. والحاصل أن معنى «القيام» على الأول: الاتصاف. وعلى الثاني: التحقق، أي اتصاف الموجود بالصفة أو تحققها به. والثاني مغاير للأول وإن كان لازمًا له.

وقَوْلُهُ: (وَلَا تكُونُ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا): من عطف اللازم على الملزوم.

قَولهُ (وَمَعْنَى إِيجَابِهَا الحكْمَ... إلخ): أي المراد بـ«الإيجاب»: اللزوم. وليس المراد به: تأثير العلة في المعلول الذي يقول به الفلاسفة، كحركة الأصبع المؤثرة في حركة الخاتم، لأن المعاني ليست مؤثرة في المعنوية.

فكون القدرة قائمة بالمحل تستلزم كون المحل قادرًا إلى آخر السبع. وقوله: «تسمى «صفات المعاني» من إضافة الأعم الذي هو «صفات» إلى الأخص، الذي هو «المعاني». اعلم أن الصفة إما أن يكون مدلُولها..........................

قَوْلُهُ (فَكَوْنُ الْقُدْرَةُ قَائِمَةً... إلخ): أي فكون القدرة من حيثُ قيامُها، ليناسب ما قبله، ولو قال «فقيام القدرة... إلخ» لكان أولى.

قَوْلُهُ: (مِنْ إِضَافَةِ الْأَعَمِّ... إلخ): وتسمى الإضافة التي للبيان، أي قُصد بها البيان. وضابطها أن يكون بين المضاف والمضاف إليه عموم وخصوص مطلق، كـ«شجر أراك». والمعنى حينئذ: الصفات المراد بها المعاني كقولك «بلغ فلان درجة العلم، ومرتبة الإمامة» وغير ذلك من كل إضافة عام لخاص. وليست بيانية، لأن ضابطها على المختار أن يكون بين المضاف والمضاف إليه عموم وخصوص وجهيٌّ، كـ«ثوب خُزٍّ» و«خاتم حديد»، هذا كله إن قلنا: إن الصفة اسم لما ليس بذات ثبوتيًا كان أو سلبيًا، كما هو طريقة المصنف. فإن قلنا: إنها حقيقة في الأمر الثبوتي، وإطلاقها على السلبي مجازٌ، فالإضافة حينئذ من إضافة العام للخاص أيضًا على القول بثبوت الأحوال. أما على القول بنفيها فمن إضافة المسمى إلى الاسم، أو من إضافة أحد المتساويين إلى الآخر، والمعنى: «الصفات التي هي نفس المعاني»، لأن حدَّ الصفة حينئذ هو المعنى القائم بالذات.

قَوْلُهُ: (إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَدْلُولُهَا... إلخ) فيه ما تقدم من أن ظاهره أن المراد بالصفات الألفاظ كلفظ «قدرة» ولفظ «إرادة»، فيكون التقسيم للفظة «صفة». مع أن الأولَى أن يكون لمعناها، لأنه المحكوم عليه بثبوته لله تعالى، فكان الأولى حذف قوله: (مَدْلُولُهَا) وإبقاء (الصِّفَةَ) على أن المرادَ بها المعنى.

نفيًا لما لا يليق بالله فهي السلبية كالقدم وما ذكر معه وإن كان مدلولها إثباتًا فإما أن تكون موجودة أو لا، فإن كانت موجودة فهي الصفات المسماة بـ«المعاني» كالقدرة والإرادة، وإن لم تكن موجودة فهي الصفة المسماة «حالًا»، فإن لازمت صفةً معنى سميت «حالًا معنوية» كقادر أو مريد، وإن لم تلازم معنىً قائمًا بالذات سميت «حالًا نفسية» كالوجود، والله الموفق.

قَوْلُهُ: (نَفْيًا) أي انتفاء، وكذا قوله: (إِثْبَاتًا)، فالمراد به الثبوت، أي الأمر الثبوتي، وليس المراد بذلك فعل الفاعل.

قَوْلُهُ: (مَوجُودَةٌ): أي في الخارج، وكذا يقال فيما بعده.

قَوْلُهُ (الصِّفَاتُ المسَمَّاةُ... إلخ): قضيته أنه من إضافة المسمى إلى الاسم، فيخالف كلامه فيما سبق من أنه من إضافة العام للخاص. ولعله أشار بذلك إلى أنه يصح إرادة هذا الوجه أيضًا، وإن كان مخالفًا لطريقة المصنف كما مر.

قَوْلُهُ: (كَقَادِرٍ): الأولى أن يقول: «ككونه قادرًا»، والتحقيق أنه لا حال، وأن كونه قادرًا مثلًا معناه قيام القدرة بالذات، وهو أمر اعتباري، فالقائل بثبوت الأحوال يقول: «قام بذات الله تعالى شيئان: القدرة، والكون قادرًا.. وهكذا. والقائل بنفيها يقول: لم يقم بها إلا القدرة مثلًا فقط. وأما الكون قادرًا فهو عبارة عن قيام القدرة. وهو أمر اعتباري ليس قائمًا بها، لأنه أدنى درجة من الحال كما مر إيضاحه.

وقولهم: «إن نافي المعنوية كافر» محله إذا نفاها وأثبت ضدها، بأن نفى الكون قادرًا وأثبت كونه عاجزًا.. وهكذا. أما نافي كونها أمورًا ثبوتيةً زائدةً على المعاني فليس بكافر، بل كلامه هو التحقيق كما مر.

واعلم أنه يجوز اتفاقًا أن يُطلق عليه تعالى كل صفة دالة على الكمال، وكل اسم دالٍّ

(وَهِيَ الْقُدْرَةُ وَالْإِرَادَةُ)..

على ذلك حيث وَرَدَ إِذْنٌ من الشارع بجواز الإطلاق. فإن وَرَدَ إِذْنٌ يمنعه، لم يجز اتفاقًا. وإن لم يرد به إذنٌ ولا منع وكان هو تعالى موصوفًا بمعناه ولم يكن إطلاقه عليه تعالى موهمًا ما لا يحل في حقه تعالى، فعندنا لا يجوز، وعند المعتزلة يجوز، وإليه مال القاضي، وتوقف إمام الحرمين، وفصَّل الغزالي فقال: «يجوز إطلاق الصفة -وهي ما دل على معنى زائد على الذات- دون الاسم -وهو ما دل على مجرد الذات-». وقد مر ذلك.

ولا يكفي في الإذن مجرد الوقوع في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام، بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم، فلا يجوز إطلاق «الماكر»، و«المستهزئ»، و«المنشئ»، و«الحارث»، و«الزارع» مع ورود الشرع بها. وقد علم مما ذُكر أن كل ما فيه إيهام يُمتنع إطلاقه عليه تعالى، إلا إذا ورد كـ«الرحيم»، و«المتكبر» فيجوز، ويُحمل ذلك على الغايات، بأن يُراد بـ«الرحيم»: المحسن، وبـ«المتكبر»: المستولِي على ما سواه.. وهكذا.

قَوْلُهُ: (وَهِيَ الْقُدْرَةُ... إلخ): من المعلوم أن كلا من القدرة والإرادة يتعلق بتعلق تأثير، وأن تأثير القدرة متأخر عن تأثير الإرادة، ومقتضى ذلك تقديم الإرادة عليها، لكن قدمها على الإرادة لأمرين:

الأول: أنها أقوى في التأثير ولها دخل تام فيه، فكأنها بمنزلة الذات، ولذا وُصفت بأنها مؤثرة مجازًا، بخلاف الإرادة كما يُعلم مما يأتي.

الثاني: أنهم قالوا: «إن الإرادة تخصص أحد المقدورين». ومقتضى هذا أن الشيء يتصف بالمقدورية، أي بكونه مقدورًا قبل وصفه بالتخصيص فيه، فلما كان وصف كونه مقدورًا ملاحَظًا قبل وصف كونه مخصَّصًا، قُدمت «القدرة» على «الإرادة».

وسلك في الترتيب المذكور طريق الترقي، فقدم القدرة لما مر وثنَّى بـ«الإرادة»، لأن

(المتَعَلِّقتَانِ)...

«القدرة» على طبقها، وثلَّثَ بـ«العلم» لأن «الإرادة» على طبقه، فالثلاثة مترتبة تعلقًا عند أهل الحق. وأخَّرَ «الحياة» -وإن كانت الصفات متوقفة عليها- لأنها لا تتعلق، وقدَّمَه على الثلاثة الأخيرة لأن دليلها عقلي ودليل الثلاثة سمعي، والأول أقوى من الثاني لإمكان تأويله. وقدَّمَ «السمع» و«البصر» على «الكلام» لكثرة الكلام مع المعتزلة فيه، حتى قيل: «إنما سُمِّيَ هذا الفن علم الكلام لذلك». وقدَّم «السمع» على «البصر» لتقدمه في القرآن، قال الله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ (طه: ٤٦).

قَولُهُ: (المتَعَلِّقتَان): المراد بـ«التعلق» في كلامه بالنسبة إلى القدرة التعلق الصلوحي، إذ لا يصح أن تتعلق بجميع الممكنات تعلقًا تنجيزيًّا، لأن الممكنات التي لم تدخل في الوجود لم تتعلق القدرة بوجودها تعلقًا تنجيزيًّا بل صلوحيًّا. وبالنسبة للإرادة التعلقان القديمان الصلوحي والتنجيزي، ويصح أن يُراد أحدهما، هكذا قيل. والأَولى أن يُقال: إن المراد الصلوحي فقط كـ«القدرة» لأنه هو الذي يصح إضافته لجميع الممكنات.

واعلم أن «القدرة» لها تعلقان: صلوحي قديم، وهو صحة طلبها، أي استلزامها أمرًا زائدًا عن قيامها بمحلها. وإن شئت قلت: هو صحة الإيجاد والإعدام بها، أي صلاحيتها للأمرين في الأزل على وفق الإرادة؛ وتنجيزي حادث، وهو ارتباطها بأحدهما بعينه، أي صدور أحدهما بالفعل عنها. والأول أعمُّ من الثاني، لأن القدرة قبل وجود «زيد» مثلًا صالحة لأن تتعلق بكونه «أبيض» أو «أسود»، فصلاحيتها لكونها تؤثر في البياض والسواد -أي صحة تأثيرها في كل منها- تعلق صلوحي قديم. وتعلقها -أي ارتباطها- بأحدهما معينًا، أي صدوره عنها بالفعل بدلًا عن الآخر تنجيزي حادث.

وأن لـ«الإرادة» ثلاثة تعلقات: صلوحي قديم: وهو صحة تخصيصها الشيء في الأزل

....

بعض ما يجوز عليه، كالوجود والعدم والبياض والسواد بالنسبة لـ«زيد» مثلًا؛ وتنجيزي قديم: وهو قصده تعالى أزلًا الحالة التي يكون عليها الممكنُ فيما لا يزال من وجود أو عدم أو بياض أو سواد، أي تخصيصه تعالى في الأزل الممكن بأحد الأمرين فقط، بدلًا عن مقابله. ثم يجئ على طبقه التنجيزي الحادث؛ وتنجيزي حادث: وهو صدور الممكن عن الإرادة بالفعل، أي تخصيصها أحد الأمرين بعينه، المقارن لتعلق القدرة التنجيزي. والنسبةُ بين الصلوحي القديم والتنجيزي القديم والحادث العمومُ والخصوص المطلقُ، فالصلوحي أعمُّ من التنجيزيين لصدقه بالوقوع وعدمه في كل ممكن، سواء تعلق العلم بوقوعه أو عدمه، واختصاص التنجيزيين بالوقوع فيما تعلق العلم بوقوعه أو عدم الوقوع فيما تعلق العلم بعدم وقوعه، فالفرد الذي تعلق علمه تعالى بوقوعه تعلقت الإرادة تعلقًا صلوحيًّا بوقوعه وعدمه، وتنجيزيًّا بوقوعه فقط. والفرد الذي تعلق بعدم وقوعه تعلقت الإرادة تعلقًا صلوحيًّا بوقوعه وعدمه، وتنجيزيًا بعدم وقوعه فقط.

وبيان التعلقات الثلاث على وجه الإيضاح: أن تفرض الأزل هو وقت الزوال، فأنت في ذلك الوقت صالح لأن تأكل عند الغروب لحمًا وغيره، أي أن تتعلق إرادتك بكل من الأمرين، فإذا قصدت في ذلك الوقت أكل اللحم فهذا القصد تعلق تنجيزي قديم، فإذا جاء المغرب وأكلت اللحم بالفعل، كان تعلق إرادتك في ذلك الوقت -أعني وقت الغروب- بأكل اللحم المقارن لأكله تنجيزيًّا حادثًا، وقد جاء على طبق التنجيزي القديم. وبعضهم نفي التعلق التنجيزي الحادث استغناء عنه بالتنجيزي القديم، لأنه على طبقه كما علمت، فيكون للإرادة تعلقان فقط كالقدرة.

هذا ويستفاد من كلام المصنف أن «المعنوية» لا تتعلق حيث جعل التعلق لـ«المعاني» دونها، وهو أحد قولين. وقيل بتعلقها كـ«المعاني». ولا مانع من اتحاد المتعلق كما في صفة «العلم»

(بِجَمِيعِ المُمْكِنَاتِ). أي وصفات المعاني القدرة والإرادة إلى آخرها..........

و«الكلام». ورُدَّ: بأنه يلزم على تعلقها قيام الحال بالحال، لأن التعلق نفسي للمتعلق، أي صفة نفسية له، والصفة النفسية من الأحوال على أحد قولين فيما مر؛ وبأن القياس المذكور غير ظاهر، لأن جهة تعلق «العلم» و«الكلام» مختلفة، لأن تعلق الأول تعلق انكشاف، والثاني تعلق دلالة، بخلاف تعلق «المعاني» و«المعنوية» لو قيل به، فإنه الإيجاد والإعدام بالنسبة «للقدرة» و«كونه قادرًا»، والانكشاف بالنسبة لـ«العلم» و«كونه عالـمًا» مثلًا، وذلك متحد.

قَوْلُهُ: (بِجَمِيعِ المُمْكِنَاتِ): اعتُرِض: بأن لفظة «جَمِيعِ» لا حاجة إليها للاستغناء عنها بـ«أل» التي في (المُمْكِنَات). ورُدَّ: بأن «أل» إذا كانت للعموم فلفظة (جَمِيعِ) لتأكيد ذلك العموم ورفع توهم تخصيصه، فلا يصح القول بزيادتها؛ وإن كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر، وفي العموم المذكور رَدٌّ على القاضي أبي بكر الباقلاني في قوله: «إن القدرة تتعلق بالعدم الطارئ بعد وجود الشيء دون السابق عليه فيما لا يزال». أي بعد وجود العالم، وعلى إمام الحرمين في قوله: «بعدم تعلقها بالعدمين معًا».

والحقُّ العمومُ بناءً على القول بأن المصحح لتعلق قدرة الله تعالى هو الإمكان فقط، إذ لا شك أن كلًّا من العدمين ممكن. وقيل: المصحح هو الحدوث فقط. وقيل: الإمكان مع الحدوث. وقيل: الإمكان بشرط الحدوث. أقوال أربعة، وقول القاضي يجري على جميعها بالنسبة للعدم الطارئ لأنه ممكن حادث، أي متجدد بعد عدم. أما بالنسبة للعدم السابق فلا يجري على القول الأول، وهو أن المصحح الإمكان فقط، لأنه ممكن، وقد منع تعلق القدرة به، ويجري على ما عداه من الأقوال الثلاثة لعدم حدوثه، أي تجدده. وأما قول إمام الحرمين فلا يصح جريانه على شيء من الأقوال الأربعة.

والحاصل أن أقسام العدم أربعة: عدم المخلوقات الأزلي: ولا تتعلق به القدرة والإرادة

و«القدرة الأزلية»: عبارة عن صفة يتأتى بها..........................

اتفاقًا، لأنه ليس ممكنًا بل واجبًا كما سيأتي؛ وعدمها فيما يزال قبل وجودها يتعلقان به، بمعنى أنه في قبضتهما إن شاءتا أبقتاه وإن شاءتا أزالتاه، وجعلتا الوجود مكانه؛ وعدمها بعد وجودها يتعلقان به؛ وعدم الممكنات التي علم الله أنها لا توجد كـإيمان أبي جهل يتعلقان به بالنظر إلى ذاته، واستحالة وقوعه المقتضية لكون عدمه واجبًا إنما هي عارضة، والعارض لا ينافي الإمكان الذاتي كما سيأتي. وقيل: لا يتعلقان به نظرًا إلى استحالة وقوعه .

قال السكتاني: «وإطلاق التعلق على التعلق بالأعدام السابقة مجازي لا حقيقي، لأنه ليس على وجه التأثير، بل بمعنى أنه في قبضتها كما مر». ورُدَّ: بأنه يلزم عليه أن إطلاق التعلق على تعلق العلم ونحوه مجاز لعدم التأثير، فإن أراد أن التعلق حقيقةً ما به التأثير بالنسبة لتعلق القدرة والإرادة، لزمه أن إطلاق التعلق على صلوحي القدرة والإرادة مجاز ولا قائل به.

وفي العموم أيضًا إشارة إلى فساد مذهب المعتزلة الذين أخرجوا الأفعال الاختيارية من متعلق القدرة الأزلية. وفيه أيضًا إشارة إلى فساد مذهبهم في قولهم:«إن الإرادة لا تتعلق إلا بالخير كالإيمان دون الشرور والقبائح كالكفر والمعاصي، وبالصلاح والأصلح دون مقابلها». هكذا قيل. وفيه أنه لا يحصل الرد عليهم بالنسبة للأفعال المذكورة -كما قال يس- إلا إذا حُمل التعلق في «القدرة» على التنجيزي أو الأعم، إذ لا يجوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد، مع أنه تقدم أنه لا يصح حمله إلا على الصلوحي.

قَوْلُهُ: (عِبَارَةٌ... إلخ): تقدم ما فيه. واعلم أن تعريف هذه الصفة وكذا بقية الصفات مجرد رسم المقصود منه مجرد تمييزها عما عداها لا حد، لأن كُنْهَ ذاته وصفاته غير معلوم لنا.

وقَوْلُهُ: (صِفَة كَالجِنْسِ): يشمل جميع الصفات.

وقَوْلُهُ: (يتأتى بها): أي يتيسَّر بها متعلقها، ففيه إشارة إلى التعلق الصلوحي، فيخرج به

إيجاد كل ممكن..

ما لا يتعلق أصلًا كالحياة، وما يتعلق تعلقًا تنجيزيًا فقط كالعلم.

وقَولُهُ: (إِيجَاد كُلِّ مُمْكِنٍ): خرج به ما عدا المعرف. وفيه إشارة إلى أنها لا تتعلق بالواجب لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل إن تعلقت بوجوده، أو قلب الحقائق إن تعلقت بعدمه، ولا بالمستحيل لعكس ما ذكر. ولا عجز في عدم تعلقها بهما، بل لو تعلقت بهما لزم الفساد، لأنه يلزم عليه جواز تعلقها بإعدام نفسها، بل وبإعدام الذات العليّة، وبإثبات الألوهية لمن لا يقبلها من الحوادث وسلبها عمن تجب له وهو الله تعالى. ولخفاء هذا المعنى على بعض المبتدعة قال: «إنه قادر أن يتخذ ولدًا، إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزًا». وأخذ هذا بحسب فهمه الركيك من قصة إدريس حيث جاءه إبليس في صورة إنسان بقشرة بيضة -وقيل: بقشرة فستقة- وهو يخيط حُلَّة ويقول في كل دَخْلَةٍ إبرة وخَرْجَتِهَا: «سبحان الله والحمد لله». فقال: هل الله تعالى قادر أن يجعل الدنيا في هذه القشرة؟ فقال: قادر أن يجعل الدنيا في سَمِّ -أي خَرْقِ- هذه الإبرة. ونخس إحدى عينيه فصار أعور.

وأوضح الأشعري هذا الجواب فقال: «إن أراد السائل أن الدنيا على ما هي عليه والقشرة على ما هي عليه، فهذا لا يمكن، فإن الأجساد الكثيفة يستحيل تداخلها، وتكون في حيز واحد. وإن أراد أن يصغر الدنيا أو يكبر القشرة، فالله قادر على ذلك وعلى أكثر منه». وإنما لم يفصل له إدريس الجواب هكذا؛ لأنه سائل متعنت، وجواب المتعنت إذا كان كافرًا هكذا. واختار نخس العين دون غيرها لتكون العقوبة من جنس العمل؛ فإنه أراد أن يطفئ نور الإيمان فأطفأ نور عينه، قال بعضهم: «وأرجو أن تكون اليمنى».

هذا وأورد على التعريف المذكور أمران:

الأول: أن «الممكن» يطلق على ما استوت نسبة وجوده وعدمه؛ بأن يكون كل منهما ليس بممتنع -وهو المراد هنا- وعلى ما ليس بممتنع الوجود فيشمل «الواجب»، والأول

وإعدامه..

مأخوذ من الإمكان الخاص وهو سلب الضرورة - أي الوجوب - عن الطرفين، أي الطرف الموافق وهو المنطوق به والمخالف وهو المسكوت عنه، كقولك: «زيد موجود بالإمكان الخاص» بمعنى أن وجوده ليس بواجب، وعدمه كذلك. والثاني من الإمكان العام، وهو سلب الضرورة -أي الوجوب - عن الطرف المخالف، فيكون الطرف الموافق -أي المنطوق به- صادقًا بالجواز والوجوب، وإن كان الثابت في الواقع في تلك المادة أحدهما بعينه، كقولك: «الله موجود بالإمكان العام» بمعنى أن عدمه وهو الطرف المخالف ليس بواجب بل مستحيل، ووجوده وهو الطرف الموافق -أي المنطوق به- صادق بأن يكون جائزًا أو واجبًا، وإن كان الثابت في نفس الأمر هو الوجوب، وإذا كان «الممكن» من الألفاظ المشتركة، فلا يسوغ استعماله في التعريف بدون قرينة.

الثاني: أن كلامه يقتضي أن الأحوال الحادثة -ككون الجسم أبيض، وكون زيد عالـمًا- لا تتعلق بها القدرة، لأنها ليست موجودة، بل ثابتة فقط، فلا يشملها قوله: (إِيجاد كُلِّ مُمكِنٍ) مع أن التحقيق أنها مقدورة كالمعاني، خلافًا لمن قال: «المقدور هي المعاني فقط، وهي أوجبت الأحوال».

وأجيب عن الأول بأن كون الحديث في فن الكلام قرينة على أن المراد بـ«الممكن» هو المعنى الأول دون الثاني. وعن الثاني بأن المراد بإيجاد الممكن: إثباته، من إطلاق الخاص وإرادة العام مجازًا مرسلًا، والقرينة على ذلك تعليق الوصف المناسب وهو الإيجاد على الإمكان، وذلك يشعر بعليته، فكأنه قال: «يتأتى بها إيجاد كل ممكن لإمكانه، ولا شك أن الأحوال الحادثة من جملة الممكنات» فيكون ذلك قرينة على أن ا لمراد بالإيجاد: الإثبات الشامل لها.

قَوْلُهُ: (وَإِعْدَامه): أي على الصحيح من أن القدرة كما تتعلق بالإيجاد تتعلق بالإعدام، خلافًا لإمام الحرمين حيث قال:«لا تتعلق بإعدام الشيء بعد وجوده، لأنه إن كان عرضًا، فعدمه عقب وجوده واجب، لأنه لا يبقى زمانين، بل بمجرد وجوده ينعدم، ثم تتعلق القدرة

على وفق الإرادة الأزلية احترازًا عن الحادثة..............................

بعرض آخر وينعدم، وهكذا على التوالي حتى يقع في الذهن أنه مستمر باق، وليس كذلك، فعدم الأعراض أمر من طبيعتها فيكون واجبًا، والقدرة لا تتعلق بالواجب؛ وإن كان جوهرًا، فدوامه بدوام الأعراض، أي مشروط بإمداد الله تعالى له بالأعراض وتعاقبها عليه، فإذا أراد الله تعالى عدمه، أمسك عنه هذه الأعراض، فينعدم لوقته وجوبًا، والقدرة لا تتعلق بالواجب.

ونظير ذلك خيط الفتيلة مع الزيت، فالجوهر بمنزلة الخيط، والأعراض بمنزلة الزيت، فإنه إذا فرغ، طُفئت الفتيلة بنفسها ولا تحتاج إلى أن يطفئها أحد. وهذا في عدمنا الطارئ. أما عدمنا فيما لا يزال قبل وجودنا، فتتعلق به القدرة بمعنى أنه في قبضتها: إن شاءت أبقته مستمرًا؛ وإن شاءت قطعته بوجودنا، وكذا وجودنا المستمر بعد وجودنا: إن شاءت أبقته؛ وإن شاءت أبدلته بالعدم. وأما عدمنا في الأزل فهو واجب لا تتعلق به القدرة وإلا لزم قدمنا وهو محال».

وكلام إمام الحرمين المذكور مبني على ضعيف، وهو أن العرض لا يبقى زمانين، والراجح خلافه، لأنه وإن كان منسوبًا للأشعري، لكن أنكره عليه كثير من المتكلمين، وقالوا: «إن ادعاء مثله في الأعراض القارَّة مكابرة في المحسوس».

والحاصل أن كون العرض لا يبقى زمانين قول الأشعري والجمهور، وبنى عليه إمام الحرمين ما ذكر. والمعتمد أنه يبقى، وعليه فتتعلق القدرة بالعدم بعد الوجود، وكذا بعدم الممكنات التي علم الله أنها لا توجد كإيمان أبي جهل نظرًا لذاته، فجملة ما تتعلق به ا القدرة وفاقًا وخلافًا خمسة أشياء.

قَوْلُهُ: (عَلَى وِفْقِ الإِرَادَةِ): فيه حذف مضاف، أي على وفق تعلق الإرادة. وهو لبيان الواقع، إذ لا تتعلق قدرته تعالى بشيء على غير وفق الإرادة، لأنه إكراه يتعالى الله عنه. وإنما أتى به للإشارة إلى أن فعله تعالى للكائنات إنما هو بطريق الاختيار لا بطريق اللزوم كفعل

فلا تأثير لها فيها قارنها. ومعنى «يتأتي بها» أي يتحصل بها إيجاد كل ممكن، و«الإيجاد»: إخراج الممكن من العدم إلى الوجود........................

العلة والطبيعة الذي يقول به الفلاسفة والطبائعيون، وإلى أن تعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة التنجيزي، كما أن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم، أي التصوري. أما العلم التصديقي، فلا يكون إلا بعد وقوع الفعل، فتعلق إرادتك بالقيام فرع عن تعلق العلم التصوري به، إذ لا يُراد إلا ما يتصور، وأما التصديق بوقوعه فلا يكون إلا بعد وجوده الذي هو أثر القدرة التي هي فرع الإرادة التي هي فرع العلم، أي التصوري. فالعلم التصديقي متأخر عن الإرادة والمتقدم عليها إنما هو التصوري.

واعلم أن ذلك الترتيب إنما هو بحسب التعقل فقط. أما في نفس الأمر فلا ترتيب بين صفاته تعالى ولا بين تعلقاتها، وأن المراد بالتصوري والتصديقي بالنسبة لعلمه تعالى ما يشبه التصوري والتصديقي بالنسبة لعلم الحوادث من حيثُ تعلقُ الأول بالمفرد والثاني بوقوع النسبة، وليس المراد بهما حقيقتهما المتعارفة عندنا، لاقتضائهما حصول ما لم يكن حاصلًا، وعلمه تعالى منـزه عن ذلك.

قَولُهُ: (فَلَا تَأْثِيرَ لَهَا فِيمَا قَارَنَهَا): أشار به إلى أن العبد ليس له في الفعل إلا مقارنة قدرته فقط، وهو الكسب على أحد التفاسير كما مر.

قَولُهُ: (أي يُتَحَصَّلُ): أي يمكن أن يُتحصل، لأن الكلام في التعلق الصلوحي لا التنجيزي لاقتضائه أن التأثير بالفعل يكون في كل ممكن، وهو غير صحيح، إذ ما لم يدخل في الوجود من الممكنات لا ينحصر، فأين التأثير فيه؟!

قَولُهُ (إِخْرَاجُ المُمْكِنِ): فيه تسمُّحٌ، إذ الإيجاد في الحقيقة: تعلق القدرة بخروج الممكن من العدم إلى الوجود. والمراد بـ«الوجود» في كلامه: الثبوت، لتدخل الأحوال الحادثة كما مر.

و«كل ممكن» يتناول أفعالنا الاختيارية -كحركاتنا وسكناتنا- ويتناول ما له سبب كالإحراق الموجود عند مماسة النار الشيء المحرق، وما لا سبب له كخلق السماء والأرض

قَوْلُهُ: (وَكُلُّ مُمْكِنٍ يَتَنَاوَلُ... إلخ): أي ويتناول أيضًا الممكن الذي علم الله تعالى عدمَ وجوده كإيمان أبي جهل، فهو مقدور نظرًا إلى كونه ممكنًا لذاته، واستحالة وقوعه إنما هي عارضة، والعارض لا ينافي الإمكان الذاتي عند كثير من المحققين، كما لا يمنعه ذلك من وصفه بالإمكان. وقيل: «ليس بمقدور» وهو الصحيح نظرًا إلى كونه متسحيلًا لغيره، وهو تعلق علم الله بعدم وقوعه. وجمع بينهما بحمل الأول على التعلق الصلوحي، والثاني على التنجيزي الحادث، وكذا يُقال فيما يأتي بالنسبة للإرادة.

قَوْلُهُ: (الاخْتِيَارِيَّة): إنما خصَّهَا بالذكر دون الاضطرارية إذ لا نزاع في كونها مخلوقة لله تعالى، بخلاف الاختيارية فإن المعتزلة ادعوا أنها مخلوقة للعبد، فقوله: (كَحَرَكَاتِنَا) أي خلافًا للمعتزلة في قولهم: «إن تلك الحركات مخلوقة للعبد، والمخلوق لله تعالى إنما هو قدرة العبد الحادثة المقارنة لتلك الحركات». ولم يكفروا لموافقتهم على خلق القدرة المذكورة التي هي منشأ للأفعال كما مر. وقد علمت أنه لا يحصل الرد عليهم إلا إذا كان المراد بالتعلق: التعلق التنجيزي، مع أن قوله (كُلُّ مُمْكِنٍ) صريحٌ في أن المراد به الصلوحي.

قَوْلُهُ: (وَيَتَنَاوَلُ مَا) أي الممكن الذي له سبب. وقَوْلُهُ (كَالْإِحْرَاقِ): الأَولى أن يقول: «كالحرق» لأنه الذي تتعلق القدرة بوجوده. وأما الإحراق فهو نفس تعلق القدرة بالحرق. وقَولُهُ: (عِنْدَ مُمَاسَّةِ النَّارِ): فالسببُ هو المماسة، وفي ذلك ردٌّ على من يقول: «إن الأمور العادية تؤثِّر بطبعها»، وعلى من يقول: «إنما تؤثر بقوة أودعها الله فيها». قَولُهُ: (كَخَلْقِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ): فيه تسمح، أي كالسماء والأرض المخلوقتين، لأنهما اللتان تتعلق القدرة بوجودهما. وأما الخلق فهو تعلق القدرة نفسه نظير ما مر.

والإعدام هو أن يصير الشيء لا شيء كما كان أولًا، وهذا على المذهب المختار. ومعنى على «وفق الإرادة»: أن الله تعالى لا يخلق ويوجد بقدرته إلا ما أراد.........................

قَوْلُهُ: (هُوَ أَنْ يَصِيرَ الشَّيءُ... إلخ): فيه تسمح نظير ما مر، فالأولى أن يقول: «والإعدام تعلق القدرة بعدم الشيء».

قَوْلُهُ (وهذا... إلخ): المتبادر أن الإشارة لأقرب مذكور، أي ما تقدم من عموم الممكن لأفعالنا الاختيارية هو المختار، ومقابله ما للمعتزلة القائلين بأن الله تعالى لا يخلق تلك الأفعال، بل هي مخلوقة للعبد. ويُحتمل رجوعها لصدر العبارة في قوله: (إيجاد كُلِّ ممكنٍ وَإِعْدامه) أي ما تقدم من أن القدرة تتعلق بالإيجاد والإعدام هو المختار، ومقابله ما لإمام الحرمين من أنها لا تتعلق إلا بالإيجاد، لا بالإعدام مطلقًا، لاحقًا كان أو سابقًا فيما لا يزال، وما للقاضي من أنها لا تتعلق بالسابق فقط كما مر.

قَوْلُهُ: (وَيُوجِدُ): عطف تفسير على (يَخْلُقُ)، وقضيته أن الموجِد هو الذات العلية، والقدرة سبب، وهو كذلك، فقد قال القرافي: «هي بمنزلة القلم للكاتب» ولله المثل الأعلى، ففي قول من قال: «صفة تؤثر في إيجاد الممكن... إلخ» مجاز من الإسناد إلى السبب، إذ التأثير في الحقيقة إنما هو للذات الموصوفة بهذه الصفات، كما نص عليه غير واحد من المحققين.

قال العلامة ابن ذكري:

والفعل للذات بذي الصفات

فمن اعتقد أن القدرة تؤثر بنفسها كفر. وأما قول العامة: «القدرة فعَّالة» أو «تَتَصَرَّفُ» أو «انظر فِعْلَ القدرة» فحرامٌ حيث لم يقصدوا أنها فعَّالة بنفسها، بأن أطلقوا أو قصدوا أنها فعالة بذات الله تعالى لما في ذلك من الإيهام. وقيل: «مكروه» لعدم تعينه للمحذور.

قَوْلُهُ: (إِلَّا مَا أَرَادَ): أي خلافًا للمعتزلة القائلين بأنه «خلق الشرور والقبائح وهو

أي إلا ما خصصه بإرادته. و«الإرادة»: صفة يتأتى بها.........

لا يريدها» لأن الإرادة عندهم تابعة للأمر، فلا يريد إلا ما أمر به. وقيل: هي عندهم نفس الأمر، فيلزم على كلامهم أن ما يقع في الوجود من أفعال العبيد الاختيارية على خلاف مراده تعالى. وأما عندنا فهما متغايران ومنفكان، فقد يريد الشيء ويأمر به كإيمان أبي بكر ﷺ، وقد يأمر به ولا يريده كإيمان أبي جهل، إذ لو أراده لوقع، وقد يريده ولا يأمر به ككفر أبي جهل، وقد لا يأمر به ولا يريده ككفر سائر المؤمنين.

واختُلف في جواز مثل: «أراد الله كفر زيد وزنا عمرو»، فأجازه بعضهم، ومنعه بعضهم طلبًا للأدب. والصحيح التفرقة بين مقام التعليم فيجوز فيه ذلك وبين غيره فيمتنع، وكذا يُقال في «خالق القردة والخنازير». وأما الاحتجاج بالقضاء والقدر فإن كان قبل الوقوع في الذنب ليكون وسيلة للوقوع فيه، لم يجز، وكذا إن كان بعد الوقوع وقصد بذلك منع مؤاخذته بما أوجبه ذلك الذنب من حد أو تعزير، فإن قصد بذلك منع تعييره به، جاز ذلك، كما وقع في مناظرة موسى مع آدم ﷺ أن موسى قال له: «يا آدم، أنت أبونا خيبتنا -أي أحرمتنا من الجنة، أي كنت سببًا لإخراجنا منها-. قال له آدم: يا موسى، اصطفاك الله بكلامه، وخطَّ لك ألواح التوراة بيده -أي قدرته- وأنزل عليك التوراة في ألواح من زبرجد، أتلومني على أمر قدَّره الله عليَّ قبل أن يخلق السماوات والأرضين بخمسين ألف سنة؟ فحجَّ آدم موسى. أي غلبه بالحجة» والحديث بطوله مسطور في البخاري[1].

قَولُهُ (صِفَةٌ): كالجنس لشمولها جميع الصفات.

وقَولُهُ: (يَتَأَتَّى بِهَا): خرج به «الحياة» و«العلم» لما مر أن «الحياة» لا تتعلق و«العلم»

---

(١) متفق عليه: البخاري (٣٢٢٨)، ومسلم (٢٦٥٢) من غير ذكر «الزبرجد»، وبلفظ «أربعين سنة» بدل «خمسين ألف سنة» المثبتة في المتن.

تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه. ومعنى «التخصيص»: ترجيح بعض الجائز على البعض الآخر، والذي يجوز عليه الممكنات المتقابلات وهي الوجود والعدم والمقادير والصفات والأزمنة والأمكنة والجهات. فالممكن يجوز عليه الوجود والعدم، فتخصيصه بالوجود دون العدم تأثير للإرادة فيه، وإيجاده هو تأثير القدرة.........

تعلقه تنجيزي، وكلامه في الصلوحي (أَو مَا هُوَ أَعَمُّ).

وقَوْلُهُ: (تَخْصِيص): خرج به ما عدا المعرف. وانطبق التعريف عليه. ونسبة التخصيص إليها مجاز كما مر. و«أل» في الممكن للعموم كـ«كل» فيما مر. وغاير في التعبير لمجرد التفنن. وتقدم أن في العموم المذكور إشارة إلى فساد مذهب المعتزلة المخصصين تعلق الإرادة بالخير دون الشر، وبالصلاح والأصلح دون مقابلهما.

قَوْلُهُ: (وَالَّذِي يَجُوزُ عَلَيهِ) أي الممكن، مبتدأ. وقَوْلُهُ: (المُمْكِنَاتُ... إلخ): خبرٌ. ومعنى (المُتَقَابِلَات): المتنافيات. وحاصله أن بعض ما يجوز عليه ستة أشياء يقابلها ستة أُخَر، وهي: **الوجود** بدلًا عن العدم، **والمقدار المخصوص** بدلًا عن سائر المقادير، **والصفة المخصوصة** بدلًا عن سائر الصفات، **والزمان المخصوص** بدلًا عن سائر الأزمنة، **والمكان المخصوص** بدلًا عن سائر الأمكنة، **والجهة المخصوصة** بدلًا عن سائر الجهات.

فقوله: (وَهِيَ الْوُجُودُ وَالْعَدَمُ مُتَقَابِلَان)، وقَوْلُهُ: (وَالمقَادِير) أي أن بعضًا يقابل بعضًا، وكذا يقال في البقية. والمقادير من جملة الصفات لما مر أن المقدار هو: الكم المتصل، والمنفصل هو العدد، والعدد والمقدار عرضان. وقد نظم بعضهم تلك ا لمتقابلات الست في قوله:

المُمْكِنَاتُ المُتَقَابِلَات ... وجُودُنَا وَالْعَدَمُ الصِّفَات
أَزمِنَةٌ أَمْكِنَةٌ جِهَاتْ ... كَذَا المقَادِيرُ رَوَى الثِّقَات

قَوْلُهُ: (تَأْثِيرٌ لِلْإِرَادَةِ): مقتضي كلامه أن تخصيص الإرادة تأثير، وهو كذلك على المذهب

ومعنى «التعلق»: طلبُ الصفة أمرًا زائدًا على قيامها بمحلها؛ فالصفة تستلزم محلًا، أي ذاتًا تقوم بها، فإن اقتضت أمرًا زائدًا على ذلك سميت «متعلقة»، كالقدرة التي تقتضي الممكنات بالإيجاد والإعدام، والإرادة التي تقتضي الممكنات بتخصيصها ببعض ما جاز عليها إلى الآخر، إلا الحياة؛ فإنها لا تطلب أمرًا زائدًا على قيامها بمحلها؛ فليست متعلقة بشيء. (وَالْعِلْمُ المتَعَلِّقُ بِجَمِيعِ الْوَاجِبَاتِ)........

المختار. وقيل: ليس بتأثير. هذا وإسناد التأثير لها وللقدرة مجاز كما مر.

قَوْلُهُ: (طَلَبُ الصِّفَةِ... إلخ): في التعبير بالطلب تسمح، إذ لا طلب في الحقيقة، فالمراد به الاستلزام والارتباط، أي ارتباط الصفة بشيء، فتعلق «القدرة» ارتباطها بالممكن من حيثُ التأثيرُ فيه، وتعلق «الإرادة» ارتباطها بالممكن من حيثُ التخصيصُ، وتعلق «العلم» ارتباطه بالمعلوم من حيثُ انكشافُه، وهكذا.

واختلف في التعلق المذكور، فقيل: «هو أمر وجودي تمكن رؤيته»، وهو مردود. وقيل: «حال -أي واسطة- بين الوجود والعدم» بناءً على ثبوت الأحوال. وقيل: «من مواقف العقول»، أي لا يدركه إلا الله تعالى. وقيل: «وجه»، فيكون أمرًا ذهنيًّا، وهذان الأخيران أحسن الأقوال الأربعة.

قَوْلُهُ: (بِالْإِيجَادِ وَالْإِعْدَامِ): يُحتمل أن تكون «الباء» للملابسة، أي تستلزمُ الممكنات استلزامًا متلبسًا بالإيجاد والإعدام. والأَولى كما قاله الشيخ في تقريره أن تكون للتصوير. و(تَقْتَضِي): بمعنى ترتبط، أي ترتبط بالممكنات ارتباطًا مصورًا بالإيجاد والإعدام.

قَوْلُهُ: (بجميع الواجبات إلخ): نعتٌ لمحذوف، أي الأمور الواجبات كذاته تعالى وصفاته وثبوت تلك الصفات له، فإذا قلت: «الله قادر» كان المتصف بالوجوب كلًّا من الذات العلية والقدرة وثبوتها له تعالى. وَأَمَّا الحكْمُ بمعنى إدراك وقوع ذلك الثبوت، فليس واجبًا، بل

(وَالْجَائِزَاتِ وَالْمُسْتَحِيلَاتِ). «العلم» معطوف على «القدرة» و«الإرادة»، أي وهي القدرة والإرادة والعلم. وكذا ما بعده. و«العلم»: صفة ينكشف بها..............

جائزًا كما مر، فالواجبات تشمل الأحكام -بمعنى النسب- والمحكوم به وعليه، وتشمل أيضًا المفرد الذي ليس محكومًا به ولا عليه، كذاته تعالى، بقطع النظر عن الحكم عليها بشيء، وتشمل العلم نفسه، لدخوله في صفاته تعالى، فيعلم تعالى بعلمه أن له علمًا متعلقًا بكذا.

وقَولُهُ: (وَالجَائِزَات): أي الأمور الجائزة، كخلقه تعالى للأشياء، فإذا قلت: «الأشياء مخلوقة له تعالى» كان المتصف بالجواز كلًّا من المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة، وهي ثبوت خلقه تعالى للأشياء. والحكم بمعنى إدراك وقوع ذلك الثبوت.

قَولُهُ (وَالمستَحِيلَات): كشريكه تعالى، فيعلم أنه معدومٌ وأن وجوده مستحيل، وأنه لو وجِدَ، لزم عليه من الفساد كذا وكذا. وليس المراد استحالة المستحيلات، لأن استحالتها واجبة، فهي داخلة في الواجبات. وعلمه تعالى المتعلق بالشريك نظير العلم التصوري بالنسبة لنا، فالشريك موجود في العلم بالمعنى المذكور كما أنه موجود في أذهاننا، ولا يلزم من ذلك وجوده خارجًا.

قَولُهُ: (وَالعِلْمُ صِفَةٌ... إلخ): هذا تعريف لمطلق العلم الشامل للقديم والحادث. واعلم أنهم اختلفوا في العلم: هل يُحَدُّ أو لا؟ فقيل: لا يحد لعسره. وقيل: لأنه ضروري، فلا حاجة لحده. وقيل: يُحَدُّ. ولهم فيه حدود كثيرة منها ما هو مقبول، ومنها ما هو مردود. وأصح ما قيل فيه: إنه صفة توجب تميیزًا لا يحتمل النقيض بوجه. ويقرب منه تعريف الشارح.

قَولُهُ: (صِفَةٌ): كالجنس. وقولُه: (يَنكَشِفُ): فصل، خرج به ما ليس للانكشاف كالقدرة والإرادة، لأنهما صفتا تأثير لا انكشاف، والحياة إذ لا تعلق لها.

المعلوم..

وقَوْلُهُ: (المعْلُوم): خرج به السمع والبصر والإدراك على القول به، فإنها لانكشاف الموجود، وهو أخص من المعلوم. والمراد بـ«المعلوم»: الواجب والجائز والمستحيل.

واعتُرض هذا التعريف من وجوه:

الأول: أن التعبير بالانكشاف يُوهم سبق الخفاء، إذ الانكشاف: ظهور الشيء بعد خفائه، وذلك يقتضي الجهل قبل الظهور، وهو محال عليه تعالى، فالأَولى أن يُقال كما قال الكمال: «صفة أزلية لها تعلق بالشيء على وجه الإحاطة على ما هو عليه دون سبق خفاء».اهـ.

وأجيب: بأن الشارح تابع في التعريف المذكور للسعد وغيره من الأكابر، فذكره وإن كان فيه هذا التسامح تبعًا لهم، خصوصًا وقد قيل: إن غالب تعاريف العلم يدخلها الخدش.

الثاني: أن «المعْلُوم» مشتق من «العلم»، والمشتق متوقف على المشتق منه، وقد أخذ في تعريفه، والمعرَّف -بفتح الراء- متوقف على تعريفه، فقد توقف كل منهما على الآخر وهو دور.

وأجيب: بأن المشتق منه هو «العلم» بمعنى المصدر، أي الإدراك، والمعرَّف العلم بمعنى الصفة. وبأن المراد بـ«المعْلُوم»: الشيء، بقطع النظر عن كونه معلومًا، فيجرد عن وصف المعلومية ويُراد منه مجرد الذات، والمتوقف على العلم إنما هو الذات المتصفة بذلك الوصف لا المجردة عنه.

الثالث: أن تعبيره بـ«المعْلُوم» يقتضي أن صفة المعلومية ثابتة له قبل الانكشاف وتعلق العلم به، مع أنها لا تثبت له إلا بعد ذلك، وإلا لكان انكشافه وتعلق العلم به تحصيلًا للحاصل، وهو محال. وأجاب الشارح عن ذلك فيما سيأتي بأن المراد بالمعْلُوم: ما من شأنه أن يُعلم، فيكون فيه مجاز الأول.

والرابع: أن التعريف غير مانع، لشموله «الكلام»، لأنه ينكشف فيه المعلوم، إذ مدلول كلامه هو المعلوم، فلو أزيل الحجاب عن شخص لأدرك من كلامه تعالى أن له قدرة مثلًا،

على ما هو به.......................................

وأن شريكه مستحيل، وأن الممكن جائز الوجود، فقد انكشفت الأقسام للسامع. وأجيب: بأن المراد: ينكشف بها المعلوم لمن قامت به، فخرجَ «الكلام» فإنه ينكشف به المعلوم للسامع لا لمن قام به. ويدل على ذلك إتيانه بـ«الباء» المؤذنة بالتعليل في قولِهِ (بِهَا) يعني أن العلم علة في الانكشاف، وحينئذ يكون بينهما تلازم من الجانبين، كما هو الشأن في العلة والمعلول، فيلزم أن يكون الانكشاف لمن قامت به، وإلا لزم انفكاك العلة عن المعلول. وأيضًا فالعلة إنما توجب حكمها لمن قامت به، كما قالوا: إن «القدرة» مثلًا لا توجِبُ «القادريَّة» إلا لمن قامت به لا لغيره، بخلاف «الكلام» فإنه دليل ينكشف للسامع معه المدلول لا علة، إذ قد لا يحصل انكشاف المدلول للسامع بعد الكلام، فيلزم أن يكون الانكشاف لغير من قام به وإلا لكان بينهما تلازم، والواقع خلافه كما علمت.

قَوْلُهُ: (عَلَى مَا هُوَ بِهِ): أي حالة كون المعلوم على الوجه -أي الحالة- التي هو -أي المعلوم- متلبس بها في الواقع. مثال ذلك: ما إذا أدركت أن في بيت «زيد» خبزًا وأنه من الشعير، فإن كان في الواقع كذلك فإدراكك عِلْمٌ، أو كان من الْبُرِّ وقد أدركت أنه من الشعير، فليس بعلم لأنه ليس على الوجه الذي هو به، والله تعالى محيط علمه بالأشياء على ما هي به عليه تفصيلًا.

قال بعضهم: «كل إنسان يتنفس في كل يوم وليلة مئة ألف نفس وأربعة وعشرين ألف نفس معتدل، وفي كل نفس معتدل منها يموت ألف ويولد ألف، وتحمل الأمهات بألف، وفيه مئة ألف فرج قريب».

وفي بعض التواريخ أن في كل ساعة ستمئة ألف امرأة تضع، وستمئة ألف امرأة تحمل، وستمئة ألف ذليل يُعَزُّ وعكسه، وستمئة ألف عتيق من النار، ومع هذا فالملائكة

انكشافًا لا يحتمل النقيض بوجه..........................

أكثر المخلوقات، فقد ذكر بعضهم أن بني آدم عُشْر الجن، وبنو آدم والجن عشر حيوانات البر، وهؤلاء كلهم عشر الطيور، وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحار، وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الأرض الموكلين ببني آدم، وهؤلاء كلهم عشر ملائكة السماء الدنيا، وهؤلاء كلهم عشر ملائكة السماء الثانية، وهكذا.. إلى الكرسي، والعرش».

وقام رجل إلى ابن الشجري وهو على كرسيه للوعظ يقرر تفسير ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن:٢٩)، ووقف على رأسه، فقال: يا هذا، فما يفعل ربك الآن؟ فسكت وبات مهمومًا، فرأى المصطفى ﷺ فذكر له ذلك وسأله، فقال له: إن السائل الخضر، وإنه سيعود، فقل له: شؤون يبديها ولا يبتديها، يخفض أقوامًا ويرفع آخرين. فأصبح مسرورًا، فأتاه وأعاد السؤال فأجابه بذلك، فقال له: صَلِّ على من علمك. وانصرف مسرعًا.

والمراد بـ«الشؤون»: الأحوال. وقوله: «يبديها» أي يظهرها، و«لا يبتديها» أي لا يستأنفها علمًا. ومعنى «كل يوم هو في شأن»: أنه في كل وقت في أمر يظهره على وفق ما أراده في الأزل، كإحياء وإماتة، وإعزاز وإذلال.

قَوْلُهُ: (انْكِشَافًا... إلخ): مفعولٌ مطلقٌ لقولِهِ: (يَنْكَشِفُ).

وقَوْلُهُ: (لَا يَحْتَمِلُ النَّقِيضَ): تفسيرٌ له، أي انكشافًا واضحًا.

وقَوْلُهُ (بِوَجْهٍ): أشار به إلى ما قرره المصنف في بعض تآليفه من أن العلم يلزم ثلاثة أمور: الجزم، والثبات، والطباق، أي المطابقة للواقع، فلا يحتمل النقيض بحسب الذهن لكونه مجزومًا به، ولا بحسب الخارج لكونه مطابقًا للواقع، ولا بحسب تشكيك المشكك لكونه ثابتًا. ولا يخفى أن هذا الأخير هو محل الاحتياج إلى هذا القيد، أعني قوله: (لَا يَحْتَمِلُ النَّقِيضَ... إلخ). أما عدم احتمال النقيض بحسب الذهن حتى يخرج به الشك ونحوه، أو

ومعنى «ينكشف»: يتَّضِحُ، فخرج الظن والشك والوهم.........

بحسب الخارج حتى يخرج به الجهل، فمستغني عنه بقولِهِ: (يَنْكَشِفُ بِهِ المَعْلُومُ عَلَى مَا هُوَ بِهِ) لخروج ما ذكر به كما سيأتي، فانحصرت فائدة القيد في هذا الأخير، أعني احتمال النقيض بحسب تشكيك المشكك، فخرج به التقليد كما سيأتي.

والحاصل: أن هذا القيد محتمل لأمور ثلاثة، لكن الأولان منها يؤخذان مما قبله، فيكون تأكيدًا بالنسبة لهما، والثالث لا يؤخذ من ذلك، فيكون تأسيسًا بالنسبة له.

قَوْلُهُ: (وَمَعْنَى يَنْكَشِفُ: يَتَّضِحُ): أي بحيث يصير مجزومًا به حتى يصح قوله (فَخَرَجَ الظَّنّ... إلخ). واعلم أنه إن أُريدَ الانكشافُ التام -أي من جميع الوجوه- خرج به الجهل المركب والتقليد جازمًا كان أو غير جازم، كما خرج به الظن وما معه، وحينئذ فيصح قول الشارح: (وعلى مَا هُوَ بِهِ تأكيد). ويبطل قوله (وَخَرج بقَوِلِهِ لَا يحتملُ النقيض... إلخ) لخروج ذلك الانكشاف بالمعنى المذكور. وإن أُريد الانكشاف -ولو من بعض الوجوه- بطل قوله: (على مَا هُوَ بِهِ تأكيد) ، إذ هو حينئذ تأسيس للاحتياج إليه في إخراج الجهل المركب الداخل تحت قولِهِ (يَنْكَشِفُ)، لأن فيه انكشافًا غير تام، بل من بعض الوجوه، وصح قَوْلُهُ: (وَخَرج بقوله لا يحتمل النَّقِيض... إلخ) والذي ارتضاه شيخنا في درسه الثاني، وهو أن المراد: الانكشاف من بعض الوجوه. ويُزاد فيه قيد بأن يُقال: «ينكشف انكشافًا مطابِقًا للواقع» فحينئذ يخرج الجهل المركب.

والحاصل: أنا إذا فسرنا «الانكشاف»: بكون الشيء مجزومًا به على وجه مطابق، خرج به الظن وما معه والجهل ودخل فيه التقليد، فيُحتاج إلى إخراجه بقوله (لَا يَحْتَمِلُ النَّقِيض... إلخ) فقول الشارح (فَخرج الظَّنّ... إلخ): أي والجهل المركب بدليل ما بعده، وخرج به أيضا القدرة والإرادة والحياة كما مر. وإنما اقتصر الشارح على الظن وما معه لمشاركتها للعلم الحادث في الإدراك، فيتوهم أنها علم.

لأن احتمال نقيض المظنون مثلًا يمنع انكشافه. و«على ما هو به» تأكيد وتصريح بإخراج الجهل المركب؛ فإنه لا ينكشف به المعلوم على ما هو به. وخرج بقوله «لا يحتمل النقيض» الاعتقاد الجازم، لأنه يحتمل النقيض بتشكيك مشكك. و«المعلوم»: ما مِنْ شأنه أن يعلم، وهو كل واجب وكل جائز..

قَولُهُ: (لأَنَّ احْتِمَالَ نَقِيضِ المظْنُونِ... إلخ) سكت عن تعليل خروج الشك والوهم بذلك لظهوره، إذ لا انكشاف معهما بوجه. قَولُهُ (تَأْكِيدٌ... إلخ): تقدم أن هذا لا يصح إلا إذا أريد بـ«الانكشاف» الانكشاف التام، أي من جميع الوجوه، مع أنه إذا أُريد ذلك لا يحتاج لقوله (لا يَقْبَلُ النَّقِيض... إلخ) لخروج التقليد حينئذ بالانكشاف بالمعنى المذكور. وتقدم الجواب بأن المراد بالانكشاف: ولو من بعض الوجوه، ويزاد فيه قيد لإخراج الجهل، ويكون قوله: (لا يَقْبَلُ النَّقِيض... إلخ) محتاجًا له.

قَولُهُ: (وَتَصْرِيحٌ): أي زيادة على التأكيد، أي إيضاح في إخراجه. ووجه الإيضاح أن قولَه: (عَلَى مَا هُوَ بِهِ) يقابل قولهم في تعريف الجهل المركب على خلاف ما هو به. وقوله (وَخَرجَ بِقَولِهِ لا يحتمل... إلخ): قضيته أنه ليس خارجًا بقوله: (يَنْكَشِفُ) وهو كذلك بناءً على ما مر من أن المراد به الانكشاف ولو من بعض الوجوه، فإن أريد الانكشاف من كل وجه كان ما ذكر خارجًا به.

قَولُهُ: (وَالمعْلُومُ: مَا مِنْ شَأْنِهِ... إلخ): تقدم أن هذا جواب عما يُقال: إن قضية التعريف أن صفة المعلومية ثابتة له قبل الانكشاف، مع أنها لا تثبت له إلا بالانكشاف. وحاصل الجواب أن في قوله: (المعلُومُ) مجاز الأول، أي ما من شأنه أن يعلم بالانكشاف. قَولُهُ (وَهُوَ كُلُّ وَاجِبٍ): كذاته تعالى وصفاته. وقَولُهُ (وَكُلُّ جَائِزٍ): فيُعلم ما كان منه وما لا يكون، وأنه لو كان -أي وجِدَ- كيف يكون، أي يعلم أن المعلوم لو فرض وجودُه كانت حالته التي يوجد

وكل مستحيل، وإنما تعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات لأنه ليس من صفات التأثير.

عليها كذا وكذا، كما قال تعالى إخبارًا عن الكفار في القيامة حين تمنوا الردَّ إلى الدنيا، ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ (الأنعام: ٢٨). ودخل في الجائز ما لا يتناهى، فيعلمه الله تفصيلًا مع كونه لا يتناهى، خلافًا لبعضهم، واستحالة علم ما لا نهاية له إنما تثبت في حق الحوادث كما تقدم.

وقَولُهُ: (وَكُلُّ مُسْتَحِيلٍ): فيعلم تعالى أن المستحيل هو المشترِك له في الألوهية مثلًا، وأنه لا يصح وجوده، وأنه لو وجد لترتب عليه من الفساد كذا وكذا. وتقدم أن استحالة المستحيل داخلة في الواجب، فيدخل علمها في علمه به.

قَولُهُ: (وَإِنَّمَا تَعَلَّقَ): أي العلم (بِالْوَاجِبَات... إلخ) أي تعلقًا تنجيزيًّا قديمًا، إذ ليس له تعلق صلاحي، لأن الصالح لـ(أَنْ يُعْلَمَ) ليس بعالم، فيلزم اتصافه تعالى بالجهل قبل التعلق التنجيزي، وهو محال. وقال الفخر في بعض كتبه: «إن له تعلقين: صلاحيًّا وتنجيزيًّا، لأنه تعالى يتعلق علمه بالأشياء قبل كونها، ويُسمى «علمًا بما سيكون»، ثم يعلم تعالى بعد كونها أنها كانت، وذلك «علم بما كان»، و«العلم بما سيكون» غير «العلم بما كان». ورُدَّ: بأن التعبير بـ«ما سيكون» أو «كان» إنما هو باعتبار المعلوم، فإنه قبل كونه يُعبر عنه بأنه «سيكون»، وبعد كونه يُعبر عنه بأنه «كان» لاستقباله في الأول وحصوله في الثاني، لا باعتبار العلم وتعلقه، فإنه واحد لا تعدد فيه على كل حال.

وقَولُهُ: (لأَنَّهُ لَيسَ مِنْ صِفَاتِ التَّأْثِيرِ): أي بخلاف القدرة والإرادة، فإنهما صِفَتَا تأثيرٍ، فلا يتعلقان إلا بالممكن كما مر، لا بالواجب ولا بالمستحيل، لما مر أنهما إن تعلقتا بوجود الواجب لزم تحصيل الحاصل، أو بعدمه لزم قلب حقيقته، لأن ذلك مقتضى كونه ممكنًا، والواقع أنه واجب. ويُقَال في المستحيل بعكس ذلك. فاللازم على تعلقهما بكل من الواجب

(وَالْحَيَاةِ وَهِيَ لَا تَتَعَلَّقُ بِشَيْءٍ). أي لأنها لا تطلب أمرًا زائدًا على قيامها بمحلها بل هي صفة

والمستحيل إما تحصيل الحاصل أو قلب الحقائق من الوجوب أو الاستحالة إلى الإمكان، فيلزم كونه تعالى ممكنًا وكذا شريكه، ولا يخفى ما في ذلك من الفساد، فالكمال المطلق في عدم تعلقها بذلك، فمن قال: «إنه تعالى قادر على أن يتخذ ولدًا أو زوجة وإلا لزم عجزه» فهو جاهل بما يترتب على تعلق القدرة بذلك من المحال السابق.

قَوْلُهُ: (لَا تَتَعَلَّقُ بِشَيْءٍ): المراد بالـ(شَيْء): معناه اللغوي، أي مطلق الأمر الشامل للمعدوم. ويُحتمل أن يُراد به المعنى الاصطلاحي وهو الموجود، ويُفهم عدم تعلقها بالمعدوم من باب أولى، لأنها إذا لم تتعلق بالموجود، فبالأولى أن لا تتعلق بالمعدوم. وكان الأَولى حذف قوله (بِشَيْءٍ) أو إبداله «بأمر» لإيهام كلامه تعلقها بغيره وهو المعدوم، إذ المتبادر منه المعنى الاصطلاحي، وهو الموجود.

قَوْلُهُ: (أي لأَنَّهَا لَا تَطْلُبُ): لو قال: «أي إنها» لكان أولَى لما مر من أن التعلق: هو طلب الصفة أمرًا زائدًا على قيامها بمحلها، فيلزم عليه تعليل الشيء بنفسه.

قَوْلُهُ: (صِفَةٌ... إلخ): المناسب للمقام أن يكون هذا تعريفًا للحياة القديمة فقط، ففي كلامه حذف دلَّ عليه المقام، أي صفة أزلية. ويُحتمل أنه تعريف لما يعم القديمة والحادثة. ولا ضرر فيه، لأنه رسم، فيجوز فيه الجمع بين حقيقتين مختلفتين. ولا يصح أن يكون تعريفًا للحادثة فقط، لأنه خروج عن المقام.

واعلم أن الحياة الحادثة ليست هي الروح، ولا ملزومة لها عقلًا، بل يجتمعان عادة، ويصح افتراقهما، فقد خلق الله تعالى الحياة في كثير من الجمادات معجزةً أو كرامةً من غير ثبوت أرواح لها، كتسليم الشجر على المصطفى وتسبيح الحصى في كفه ﷺ.

تصحح لمن قامت به الإدراك، أي تثبت أن يكون عالمًا سميعًا بصيرًا، وهي شرط في الجميع يلزم من عدمها...

قَوْلُهُ: (تُصَحِّحُ): بضم التاء، مضارع (صَحَّحَ) بمعنى: جَوَّزَ، أي تجوّز ذلك جوازًا عقليًّا كما سيأتي. وخرج بذلك جميع الصفات، فقوله (لمن قَامَتْ بِهِ) ليس للإخراج، بل لبيان الواقع. وإنما ذكره إشارة إلى تحقيق مذهب أهل السنة من أن الصفات إنما توجب أحكامها لمحالها القائمة بها، خلافًا للمعتزلة القائلين بأنها توجب أحكامها لغير محالِّها، كصفة الكلام فإنها قائمة بالشجرة، وأوجبت له تعالى كونه متكلمًا.

وقَوْلُهُ: (الإِدْرَاكَ): مفعولُ «تُصَحِّحُ»، ولما كان ظاهر التعريف فاسدًا لاقتضائه أنها متى وُجدت حصل الإدراك بالفعل، وليس كذلك، إذ قد توجد ولا يوجد الإدراك، دفع ذلك بقوله (أي تُثْبِتُ أَنْ يَكُونَ... إلخ) فأشار بذلك إلى أن في الكلام مضافًا محذوفًا، أي صحة الاتصاف بالإدراك.

لا يُقال: إنها كما تصحح الاتصاف بالإدراك الذي هو السمع والبصر والعلم والشم على القول به تصحح الاتصاف بغيره كالقدرة والإرادة والكلام؛ لأنا نقول: القصد من هذا التعريف تمييز صفة «الحياة» عن جميع الصفات. وما ذكر كافٍ في التمييز، إذ لا يجب أن يذكر كل ما يقع به التمييز. أو يُقال: إن الإدراك لقب، أي اسم جامد، واللقب لا مفهوم له عند جمهور الأصوليين، فلا يُحتج به، أوأن الإدراك لازم للاتصاف بالقدرة والإرادة والكلام، وما كان شرطًا في اللازم فهو شرط في الملزوم، فكأنه قال: تصححُ الإدراكَ وغيرَه. ولذا قال: (وَهِيَ شَرْطٌ في الجَمِيعِ) أي جميع صفات المعاني، مع أنه لم يذكر إلا كونها مصححة للإدراك للإشارة إلى أنه ليس بقيد، فهو كالإضراب الانتقالي، كأنه قال «بل هي شرط... إلخ».

والمراد بـ«الشرط»: الشرط العقلي لا العادي ولا الشرعي. والحكم عليها بأنها شرط إنما هو بالنظر لظاهر العبارة من أن المراد أنها تصحح الإدراك بالفعل، أما بناءً على ما تقدم من

عدم جميع صفات المعاني، ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم وهذه حقيقة الشرط.
(وَالسَّمْعُ وَالْبَصَرُ)...

أن المراد أنها تصحح صفة الاتصاف بالإدراك، فهي سبب عقلي يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم.

قَوْلُهُ: (عَدَمُ جَمِيعِ صِفَاتِ المَعَانِي): أي ما عداها، إذ من المعلوم أن الشيء ليس شرطًا في نفسه. قَوْلُهُ: (وهذا): أي ما ذكر من التعريف. وفي بعض النسخ «وهذه» وأُنِّثَ باعتبار كون التعريف حقيقة تفصيلية للمعرَّف، وذلك لأن كلًّا من «التعريف» و«المعرَّف» كالإنسان والحيوان شيء واحد المراد به الحقيقة، لكن «المعرف» حقيقة إجمالية و«التعريف» حقيقة تفصيلية، فكأنه قال: «وهذه الحقيقة التفصيلية وهي التعريف المذكور هي حقيقة الشرط» أو باعتبار الألفاظ الدالة على التعريف ويقدر مضاف في الخبر، والتقدير: فهذه الألفاظ دالُّ حقيقة الشرط، أي دالة عليها. وفي بعض النسخ «لأن هذه» وهو تعليل لتعريف الشرط بما ذكر، أي إنما عرف الشرط بما ذكر لأن هذا حقيقة الشرط في الواقع.

ونفس الأمر قَوْلُهُ: (وَالسَّمْعُ وَالْبَصَرُ): «أل» فيهما عوض عن الضمير على مذهب الكوفيين، أي سمعه تعالى وبصره، أو يُقدَّر في كلامه جار ومجرور، أي السمع له والبصر له. لأن القصد التكلم على سمعه تعالى وبصره لا على مطلق سمعٍ وبصرٍ. وقدَّمَ «السَّمْع» على «الْبَصَر» لأنه أفضل منه في حق الحوادث على الصحيح لمزيته عليه، إذ عامة وجوه الرشد والهداية وتلقِّي الشرائع والكتب المنزلة إنما هي بالسمع، ولأنه يُدرك به كل الجهات وفي سائر الأحوال، والبصر يتوقف على جهة المقابلة وتوسط نور. وما ذكره بعضهم من تفضيل البصر عليه لأنه يدرك به الأجسام والألوان والهيئات، بخلاف السمع، فإنه قاصر على الأصوات مردودٌ بأن كثرة هذه المتعلقات فوائد دنيوية لا يعول عليها، ألا ترى أن من جالس أصم فكأنما

(المُتَعَلِّقَانِ بِجَمِيعِ الموجُودَاتِ). هذا أيضًا معطوف على ما تقدم، ومعنى «السمع» الذي هو صفة لمولانا جل وعز هو معنى قائم بذاته........

جالس حجرًا ملقًى وإن تمتع في نفسه. وأما الأعمى ففي غاية الكمال الفهمي والعلم الذوقي.

وأشار بقولِهِ: (المتَعَلِّقَانِ... إلخ) إلى أنهما من الصفات المتعلقات، وأن متعلقهما (جَمِيع الموجُودَات) لا بعضها. وكان الأولى أن يقول: «المتعلقتان» بالتأنيث ليناسب قوله فيما مر (ثُمَّ سَبْع... إلخ) حيث لم يثبت «التاء» في العدد الدال ذلك على كون المعدود مؤنثًا، إلا أن يُقال: ذُكر باعتبار تأويلهما بالوصف، وكذا يُقال في «العلم» و«الكلام» حيث قال فيهما: «المتعلق» ولم يقل: «المتعلقة». والحاصل: أنه يصح التأنيث باعتبار الصفة والتذكير باعتبار الوصف.

ولكل من السمع والبصر ثلاثة تعلقات: تنجيزي قديم: وهو تعلقهما بذاته تعالى وصفاته؛ وصلوحي قديم: وهو تعلقهما بالممكنات الموجودات قبل وجودها؛ وتنجيزي حادث: وهو تعلقهما بها بعد وجودها.

قَولُهُ: (بِجَمِيعِ الموجُودَاتِ): تقدم الاعتراض على مثل هذه العبارة بأن لفظة (جَمِيع) مستغنى عنها، وتقدم الجواب بأن «أل» في (الموجُودَات) إن كانت للاستغراق فلفظة (جَمِيع) لتأكيد ذلك الاستغراق ودفع توهم تخصيصه، فليس مستغني عنها. أو كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر. و(الموجُودَات) تشمل الألوان والأصوات، فيسمع تعالى السواد والبياض ونحوهما، ويبصر الأصوات، وشمل أيضًا سمعه تعالى وبصره، فيسمعهما تعالى بسمعه ويبصرهما ببصره. وأما الأكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، فلا يتعلق بها سمعه تعالى وبصره، لأنها من الأمور الاعتبارية على الصحيح، فليست محسوسة، فإنا لا نشاهد إلا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين دون وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

قَولُهُ: (وَمَعْنَى السَّمْع): أي ومعنى لفظ (السَّمْع) أو أن الإضافة للبيان، أي معنى هو

ينكشف له به كل موجود سواء كان قديمًا كذاته، أو حادثًا كسائر الحوادث، وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، وقيل إنما يتعلق بالأصوات فقط كيفما كانت. ومعنى «البصر»

السَّمْع، وهذا أولى، وكذا يقال فيما يأتي بالنسبة للبصر.

قَوْلُهُ: (يَنْكَشِفُ لَهُ) تقدم ما في التعبير بالانكشاف من الإيهام، وخرج به القدرة والإرادة، فإنهما ليستا للانكشاف، والحياة فإنها لا تتعلق بشيء.

وخرج بقوله: (كُلُّ مَوجُودٍ) العلم والكلام، وكذا يُقال في تعريف البصر الآتي. وأشار بقوله: (كُلُّ مَوجُودٍ) إلى أن سمعه تعالى وبصره لا يتعلقان بالمعدوم ولا بالمحال.

قَوْلُهُ: (كَذَاتِهِ): دخل تحت «الكاف» صفاته تعالى، فإن لُوحظ أنها ليست غيرًا كما أنها ليست عينًا، كانت «الكاف» استقصائية.

قَوْلُهُ: (كَسَائِرِ الحَوَادِثِ) بمعنى جميعها، فـ«الكاف» استقصائية لا بمعنى «باقيها» وإن كان ذلك هو معناها في الأصل، لأنها من السُّؤر بمعنى البقية، ومنه «سؤر المؤمن شفاء»[(١)].

قَوْلُهُ: (وَهُوَ): أي ما ذكر من تعلقها بكل موجود (مَذْهَبُ الشَّيخِ أَبِي الحَسَنِ): إمام الفن، وهو الحق، وكون الشيخ مالكيًا أو شافعيًا نزاع لا طائل تحته.

إِنَّ الْفَتَى مَنْ يَقُولُ هَا أَنَا ذَا ... لَيسَ الْفَتَى مَنْ يَقُولُ كَانَ أَبِي

قَوْلُهُ: (كَيفَمَا كَانَتْ): أي خفية كانت أم لا.

قَوْلُهُ: (وَمَعْنَى الْبَصَرِ... إلخ): اعتُرض: بأن تعريف كل منهما ليس بمانع لدخول الآخر فيه، وشرط التعريف أن يكون جامعًا مانعًا. وأجيب: بأن عذره في ذلك تعذر الاطلاع على كنه ذاته تعالى وصفاته حتى يميز بينهما، فلا يعرف تمايزها إلا بتمايز تعلقاتها، ولما اتحد

---

(١) قال العلامة العجلوني في «كشف الخفا» (١٥٠٠) (١/ ٤٥٨): «قال النجم: ليس بحديث. نعم رواه الدارقطني في «الأفراد» عن ابن عباس بلفظ: «من التواضع أنْ يشرب الرجل من سؤر أخيه». اهـ.

في حقه تعالى هو معنى قائم بذاته العلية، ينكشف له به كل موجود سواء كان قديمًا أو حادثًا

السمع والبصر في التعلق لم يعرف تمايزهما، فلذا عرفهما بتعريف يقتضي تميزهما عن غيرهما وإن لم يكن فيه تميز إحداهما عن الأخرى، ولأن التعريف بالأعم قد أجازه المتقدمون من المناطقة. لا يُقال: حيث اتحد متعلقهما كانت إحداهما مغنية عن الأخرى؛ لأنا نقول: هما وإن اتحدا متعلقًا لكن لكل منهما من الانكشاف حقيقة تخصه لا يعلمها إلا الله تعالى، فيجب علينا أن نعتقد أن انكشاف السمع غير انكشاف البصر وغير انكشاف العلم، وإن كان لا يعلم حقيقة كلٍّ إلا الله تعالى.

قَوْلُهُ: (فِي حَقِّهِ تَعَالَى): فـ«أل» في (السَّمْع) الذي هو صفة لمولانا، وفي (الْبَصَر) في حقه تعالى لمجرد التفنن، أي ارتكاب فنَّين، أي نوعين من التعبير. واحترز بذلك عن البصر في حق الحوادث، فإنه قوة مخلوقة في العصبتين المجوفتين تتلاقيان في مقدم الدماغ، ثم تفترقان، فتتأديان إلى العينين، التي من جهة اليسرى إلى العين اليمنى، والتي من جهة اليمنى إلى العين اليسرى، وتلاقيهما إما على وجه التقاطع الصليبي(×) هكذا، أو على هيئة دالين ظَهْرُ كُلٍّ في ظَهْرِ الأخرى(><) هكذا؛ وعن السمع في حق الحوادث، فإنه قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ، أي أسفله، تُدرك بها الأصوات، وهذا تعريفهما عند الحكماء.

أما عند أهل السنة فالبصر: قوة خلقها الله تعالى في العينين. والسمع: قوة خلقها الله تعالى في الأذنين. ولا يتعلق سمعنا وبصرنا عادة إلا ببعض الموجودات وهو الأصوات في الأول، بشرط عدم الْبُعْدِ والسِّرِّ[1] جِدًّا، والأجسام وألوانها في الثاني بشرط عدم القرب والبعد جدًّا. ويجوز لو خرقت العادة أن لا يختص بذلك البعض بناءً على أن المصحح للرؤية هو الموجود. وعليه فما لم نره من ا لموجودات كالملائكة والجن فإنما هو لمانع كذا قيل.

---

(١) وهو مقابل الجهر.

وهذا بلا خلاف بين الأئمة، ومعنى «المتعلقان»: الطالبان بالانكشاف لجميع الموجودات، وليس سَمْعُ الله بإذن ولا صماخ، وليس بصره بحدقة ولا أجفان ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١).

واعتُرِض: بأن المانع وجودي أيضًا، فشأنه أن يُرى، فيكون عدم رؤيته لمانع آخر، وهكذا فيلزم التسلسل، فالصحيح أن عدم رؤية بعض الموجودات لا لمانع، بل لكون الله تعالى لم يخلق فينا تلك الرؤية، فتكون الجن والملائكة بحضرتنا ولا نراهما لكون قدرة المولى لم تتعلق برؤيتهما، أي لم يخلق فينا قوة ذلك.

قَوْلُهُ: (وَهَذَا): أي تعلُّق «البصر» بما ذكر بلا خلاف بين الأئمة، بخلاف «السَّمْع» فإن فيه خلافًا، فخصه بعضهم بالأصوات كما مر، وبعضهم بكلام النفس وبالمسموعات وهي الأصوات، وعبارة السعد محتملة لثبوت الخلاف في «الْبَصَر» أيضًا حيث قال: «وبصره متعلق بالمبصرات». فيُحتمل أن مراده: المبصرات بالنسبة لنا، وهي الألوان مثلًا، ويحتمل أن مراده: المبصرات بالنسبة له تعالى، وهي جميع الموجودات.

قَوْلُهُ: (لِجَمِيعِ الموجُودَاتِ): متعلق بـ(الطَّالِبَان)، و«الباء» في (بِالانْكِشَافِ) للملابسة، أي الطالبان لجميع الموجودات طلبًا ملتبسًا بانكشافها بهما. قَوْلُهُ (لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ): دليل لقوله: (وَلَيسَ... إلخ).

وقَوْلُهُ: (وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ): ليس له دخل في الدلالة، ويحتمل أن يكون قصده الاستدلال على ثبوت السمع والبَصر له تعالى خلافًا للمعتزلة، وأنهما ليسا مِثْلَي سمع وبصر الحوادث، فعجز الآية يدل للأول وصدرها للثاني. **فإن قلت**: لا دلالة فيها على ثبوت السمع والبصر له تعالى حتى يكون فيها ردٌّ على المعتزلة، لأنهم يسلمون أنه سميع وبصير لكن بذاته لا بسمع وبصر زائدين عليها؛ **لأنا نقول**: إن فيها دلالة على ذلك بمعونة ما يفهمه أهل اللغة

(وَالْكَلَامُ الَّذِي لَيسَ بِحَرْفٍ وَلَا صَوتٍ وَيَتَعَلَّقُ بِمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْعِلْمُ)...............

منها، فإنهم يفهمون أن معنى «سميع»: ذاتٌ ثَبَتَ لها السمع. ومعنى «بصير»: ذاتٌ ثَبَتَ لها البصر. ولا عبرة بمخالفة المعتزلة في ذلك.

قَولُهُ: (وَالْكَلَامُ): تقدم ما في مثل هذه العبارة. وقَولُهُ: (الَّذِي لَيسَ بِحَرْفٍ وَلا صَوتٍ): أَخَّرَ «الصوت» لأنه بمنزلة العام و«الحرف» بمنزلة الخاص، والخاص مقدم في الاعتبار على العام. وذكره عقب «الحرف» لأنه لا يلزم من نفي الخاص نفي العام. ومن قدم «الصوت» لاحظ كونه معروضًا، و«الحرف» عارض بسبب الاعتماد على المقطع، أي المخرج. والمعروض مقدم على العارض طبعًا، فقُدم عليه وضعًا. وما ذكر من أن كلامه تعالى لَيسَ بِحَرْفٍ وَلَا صَوتٍ هو المشهور عند أهل السنة.

وقال العضد: «إنه بحروف قائمة بذاته تعالى، منزهة عن الترتيب والحدوث والزوال». وحمل على ذلك قول الأشعري: «الكلام معنى». فقال: « مرداه بالمعنى: ما قابل الذات، فيشمل اللفظ، فيكون صادقًا بكونه حروفًا وأصواتًا، ولا يلزم فيه التقديم والتأخير الذي ألزمه المتأخرون لمن قال: «إنه بحروف وأصوات» لأنها لا تشبه حروفنا ولا أصواتنا، ولأن حروفنا إنما جاءها التقديم والتأخير من التركيب الجسماني واختلاف المخرج، ومن تنزه عن ذلك تنزه كلامه».

وقال جماعة نسبوا أنفسهم إلى الحنابلة: «إن كلامه تعالى بحروف وأصوات، لكن إن نُسبت إلى لحوادث كانت حادثة، أو إليه تعالى كانت قديمة». ولا يخفى بطلان هذين القولين. وكلام العضد المذكور سرى إليه من الحشوية، فلا يعول عليه، وسيأتي ما للمعتزلة.

وقَولُهُ: (وَيَتَعَلَّقُ): أي تعلقًا تنجيزيًا قديمًا، إلا الأمر والنهي عند الأشاعرة، فإن لهما تعلقين: صلوحي قديم، وهو تعلقهما بالمكلفين قبل وجودهم؛ وتنجيزي حادث: وهو تعلقهما

(مِن المتَعَلِّقَاتِ). هذا أيضًا معطوف على ما تقدم، وهو آخر صفات المعاني المتفق عليها بين أهل السنة........................

بهم بعد وجودهم بصفات التكليف. وأشار بذلك إلى أنَّ الكلام من الصفات المتعلقات، وأنه مساو للعلم في المتعلَّق -بفتح اللام- وإن خالفه في التعلق، إذ العلم للانكشاف، وهو للدلالة، وهي وإن كان يلزمها الانكشاف لكن هذا الانكشاف اللازم لها ثابت للسامع، وأما انكشاف العلم فثابت لنفس العالم.

قَولُهُ: (مِن المتَعَلِّقَاتِ): بفتح اللام، وهي كل واجب إلى آخر ما سيأتي. فإذا أزيل عنا الحجاب وسمعنا كلامه تعالى، فهمنا منه أنه تعالى موجود، وأن شريكه مستحيل، وأن وجودنا جائز، وهذه أقسام الحكم العقلي الثلاثة التي هي متعلقات العلم. **واعترض ذلك:** بأن أمر الله تعالى لبعض المكلفين كأبي جهل بما علم سبحانه أنه لا يقع منه كالإيمان يستلزم أن أمره تعالى متعلق بوقوع ذلك المأمور الذي تعلق العلم بعدمه، فقد تعلق علمه بما لم يتعلق به أمره الذي هو كلامه، فالعلم إذًا أعمُّ تعلقًا من الكلام. **وأجيب:** بأن الكلام الأزلي له تعلقات كثيرة، وليس تعلقه منحصرًا في التعلق الأمري، فهو وإن كان لم يتعلق في المثال بترك المأمور على وجه الأمر، فقد تعلق به على وجه النهي وعلى وجه الوعيد وعلى وجه الخبر بعدم الوقوع، وهذه كلها تعلقات للكلام الأزلي. فلم يثبت انفراد العلم الأزلي بمتعلق لا يكون متعلقًا للكلام الأزلي بسائر وجوه تعلقاته.

قَولُهُ: (المتَّفَق عَلَيهَا بَينَ أَهْلِ السُّنَّةِ) فيه إشارة إلى أن هناك صفات مختلف فيها بينهم، وذلك كـالإدراك المتعلق بالملموسات كالنعومة والخشونة والحرارة والبرودة، والمشمومات كالروائح، والمذوقات كحلاوة السكر، فإنه مختلف فيه، فذهب بعضهم إلى إثباته لأن الإدراكات المتعلقة بهذه الأشياء زائدة على العلم بها للتفرقة الضرورية بينهما؛ وذهب بعضهم إلى نفيه لأن بينه وبين الاتصال بالأجسام -كالتفاح والسكر- تلازمًا عقليًّا، والاتصال

ومعنى «الكلام» المنسوب لله تعالى هو معنى قائم بذاته يتعلق بكل ما يتعلق به العلم، وهو كل واجب وكل جائز وكل مستحيل منزه عن الحرف والصوت والتقديم والتأخير والسكوت

مستحيل عليه تعالى. والصحيح الوقف عن إثباته ونفيه لتعارض دليلها.

وكصفات الأفعال كالخلق والرزق والإحياء والإماتة، فإنها عند الأشاعرة أمور اعتبارية، وهي التعلقات الحادثة للقدرة، وعند الماتريدية صفةُ الفعل: صفةٌ قديمة قائمة بذاته تعالى تُسمى «صفة التكوين» وتتنوع إلى الأنواع المذكورة باعتبار تعلقها، فإن تعلقت بالإيجاد سُميت «خلقًا»، أو بالرزق سُميت «رزقًا»، وهكذا. وتقدم تمام الكلام على ذلك.

واحترز بقوله: (عِنْدَ أَهْلِ السُّنَّة) عن المعتزلة، فإنهم ينكرون جميع صفات المعاني ويرتبون ثمراتها على الذات، فيقولون: «تكلم بذاته»، و«عالم بذاته».. وهكذا.

قَوْلُهُ:(وَمَعْنَى الْكَلَام... إلخ): فيه ما مرَّ.

وقَوْلُهُ (عَن ا لحرْفِ وَالصَّوتِ): تقدم أن ذكر الصوت بعد الحرف من ذكر العام بعد الخاص، وأنه إنما ذكره لأنه لا يلزم من نفي الخاص نفي العام.

قَوْلُهُ: (والتَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ): من عطف أحد المتلازمين على الآخر، وإنما جمع بينهما مبالغةً في التنزيه عن صفات الحوادث.

قَوْلُهُ: (وَالسُّكُوتِ): أي لأنه تعالى لم يزل متكلمًا ولا يزال كذلك، إذ لو جاز أن يسكت، لجاز اتصاف كلامه تعالى بالعدم، وذلك يوجب حدوثه، إذ السكوت يقتضي انعدام الكلام. فإن كان السكوت قبل وجود الكلام، لزم سبق العدم عليه، وذلك نفي لقدمه أو إثبات لحدوثه؛ وإن كان بعد وجود الكلام، فقد طرأ على الكلام العدم، وذلك ينفي بقاءه، وإذا انتفى البقاء، انتفى القدم، لأن ما ثبت قدمه، استحال عدمه.

وبالجملة فالسكوت يستلزم عدم الكلام السابق وتجدد الكلام اللاحق، فيكون

....

اللاحق حادثًا بغير واسطة، والسابق حادثًا بواسطة، إذ ما لحقه العدم، لزم أن يسبقه، وإذا لزم من السكوت حدوث الكلام، لزم منه حدوث الذات المتصفة به، واتصاف ذاته العلية وصفاته السنية بالحدوث باطل، ومعتقده كافر.

وبهذا يُعلم أنه ليس معنى ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ (النساء: ١٦٤) أنه ابتدأ الكلام له بعد أن كان ساكنًا ولا أنه بعدما كلمه انقطع كلامه وسكت، بل معناه أنه أزال بفضله الحجاب عن موسى ﷺ، وخلق له سمعًا وقوَّاه حتى أدرك كلامه القديم بجميع أعضائه من جميع الجهات، ثم منعه الله وردَّ عليه الحجاب، فرجع إلى ما كان عليه قبل سماع كلامه. ورُويَ: «أنَّ الله تعالى قال له: إني جعلت فيك عشرة آلاف سَمْعٍ حتى سمعت كلامي، وعشرة آلاف لسان -أي قوتها- حتى أجبتني»[1]. وهذا معنى كلامه أيضًا لأهل الجنة، فيسمع الواحد منهم بسائر أجزائه، ويبصر كذلك، ويأكل كذلك، وينكح كذلك، ويشم كذلك، وينطق كذلك، وإن كانت عقولنا لا تدرك ذلك كما قال سيدي علي الخواص. وما تقرر من أن «المسموع هو الصفة القديمة» مذهبُ الأشعري وأتباعه. ونُقل عن أبي منصور الماتريدي ما يوافقه حيث قال:« يجوز سماع ما وراء الصوت». وقالوا: «كما لا تتعذر رؤية ذاته تعالى، مع أنه ليس جسمًا ولا عرضًا، لا يتعذر سماع كلامه، مع أنه ليس حرفًا ولا صوتًا، وعدم سماع غير الأصوات أمر عادي يجوز تخلفه». وذهب أبو منصور الماتريدي في أحد قولَيه وأبو إسحاق الإسفراييني والرازي إلى أن كلامه تعالى الأزلي لا يُسمع، وإنما يُسمع صوتٌ يدل عليه يخلقه الله تعالى، فموسى إنما سمع صوتًا ولفظًا من جميع الجهات دالًّا على المعنى القائم بذات الله تعالى.

(١) أسنده العارف القشيري إلى سيدنا ابن عباس ﷺ موقوفًا. «الرسالة القشيرية» (١/ ١٥٧).

واللحن والإعراب وسائر أنواع التغيرات، لأن هذه كلها من أوصاف الكلام الحادث وكلام الله تعالى قديم والقديم لا يوصف بأوصاف الحوادث، وكيفيته مجهولة لنا، كما لا نحيط بذاته وبجميع حقائق صفاته. و«الحروف» إنما هي عبارة عنه..................

قَوْلُهُ: (وَاللَّحْنِ وَالإِعْرَابِ): أي لأنهما من صفات الألفاظ الحادثة.

وقَوْلُهُ (وَسَائِرِ): أي باقي أنواع التغيرات، كالمدِّ والقَصْر والإدْغَام والغُنَّة وغير ذلك.

قَوْلُهُ (لأَنَّ هَذِهِ كُلَّهَا... إلخ): هذا دليلٌ عقليٌّ على كون الكلام منزهًا عما ذكر. وأما الدليل عليه نفسه فهو سمعي كما سيأتي.

وقَوْلُهُ (لَا يُوصَفُ بِأَوصَافِ الحَوَادِثِ): وإلا لكان حادثًا، فيكون مَنْ قَامَتْ به كذلك، وهو محال كما مر.

وقولهم: «كلام الله ككلامنا النفسي» معناه أنه مثله في كونه ليس بحرف ولا صوت، لا في أنه عرض يسبقه العدم ويطرأ عليه ويتقدم بعضه على بعض. وإنما قصدوا به الردَّ على بعض الحشوية في حصرهم الكلام في الحروف والأصوات وقولهم: «كلام الله بحروف وأصوات» فقيل لهم: ينتقض حصركم ذلك بكلامنا النفسي، وهو الذي يدبره المتكلم في نفسه، فإنه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت.

قَوْلُهُ: (كَمَا لَا نُحِيطُ... إلخ): جوابٌ عما يُقال: إذا كانت كيفيته مجهولة، فكيف يسوغ لكم الحكم عليه بأنه يتعلق بـ(كلِّ وَاجِبٍ... إلخ)؟ وحاصل الجواب: أن ذلك لا يقدح في حكمنا عليه بما ذكر، كالحكم على ذاته وسائر صفاته بالأحكام المتعلقة بها، مع جهلنا بحقائقها، فلا يسعنا في ذلك إلا التسليم.

قَوْلُهُ: (وَالحرُوفُ إِنَّمَا هِيَ... إلخ): جوابٌ عما يُقال: تنزيه الكلام عما مر ينافيه القرآن فإنه كلام الله تعالى مع أنه حروف وأصوات. وحاصل الجواب: أن مرادنا بـ«الكَلَام» هنا: صفته

....

تعالى القائمة بذاته تعالى. والقرآن وإن كان يُطلق عليه كلام الله تعالى إلا أنه ليس بمراد. وحروفه إنما هي عبارة عن كلامه تعالى المراد هنا، فيكون الكلام القائم بذاته تعالى مدلولًا للكلام اللفظي المنطوق به. وهذا ما صرَّحَ به المصنف هنا وفي جميع تآليفه، وصرح به السعد وغيره من المحققين.

واستشكل بأنَّ جَعْلَ هذه الألفاظ عبارةً عن المعنى القائم بذاته تعالى وهو مدلول لها لا يصحُّ، لأن مدلولات تلك الألفاظ التركيبية الإخبارية -وهي النسب- حادثة، بخلاف الإنشائية كقوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (الشعراء: ٢١٤). وأمَّا المدلولات الإفرادية: فمنها ما هو قديم كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (البقرة: ٢٥٥)؛ ومنها ما هو حادث كما في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ﴾ (القصص: ٢٠) و﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ (البقرة: ٣٤) ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ﴾ (الأعراف: ٢٠) إلى غير ذلك من الآيات. والمعنى القائم بذاته تعالى قديم ليس إلا، فكيف يجعل مدلول تلك الألفاظ هو المعنى القائم بذاته تعالى؟وهذا إشكال لا يخفى قوته، وحينئذ فالمتجه والمقبول ما أفاده الشيخ ابن قاسم العبادي، وحاصله: أن مدلول القرآن هو متعلقات الكلام القديم القائم بذاته. والمراد بتعلقاته: متعلقاته، أي مدلولاته، فكلامه تعالى صفة واحدة لها متعلقات، أي مدلولات، وتنقسم تلك الصفة باعتبار تعلقها إلى أمر ونهي وخبر، لأنها إن تعلقت بطلب فعل الشيء كانت أمرًا، أو بتركه كانت نهيًا، أو بالإخبار عن شيء كانت خبرًا. فالتكثر إنما هو في تلك التعلقات وفيما تتعلق به دون الصفة القديمة.

ثم إن تلك المتعلقات -أي المدلولات- تنقسم باعتبار الألفاظ الدالة عليها إلى القرآن وغيره من بقية الكتب، فهي باعتبار اللفظ العربي المخصوص «قرآن».. وهكذا، فمدلول القرآن ليس هو الصفة الواحدة القائمة بذاته تعالى حقيقة، بل مدلوله هو مدلولها، مثلًا إذا سمعت قوله تعالى: ﴿إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَىٰ﴾ (القصص: ٧٦) وفهمت منه أن

والعبارة غير المعبر عنه فلذلك اختلفت باختلاف الألسنة ولم يختلف هو، فحروف القرآن حادثة، والمعبر عنه بها -وهو المعنى القائم بذات الله-..........

هناك ذاتًا تُسمى «قارون» وأنها كانت من «قوم موسى»، فلو أزيل عنك الحجاب وسمعت الكلام النفسي القائم بذاته تعالى، فهمت منه هذا المعنى بعينه، فمدلول الكلام اللفظي هو مدلول الكلام النفسي. وإن شئت قلت: هو مثله، لتغايرهما باعتبار الدَّال، وحينئذ يظهر أن مدلول القرآن غير مدلول الإنجيل، وهكذا ضرورة أن المعاني المدلولة للقرآن غير المدلولات لغيره، فإن فيه من الأحكام ما ليس في غيره وما يباين وينفي الأحكام التي في غيره، وهكذا غيره. ويمكن إرجاع عبارات المحققين إلى هذا المعنى بالتأويل.

قَوْلُهُ: (وَالْعِبَارَةُ غَيرُ المعَبَّرِ عَنْهُ): مثلًا إذا قلت: «قام زيد» فالعبارة هذا اللفظ، والمعبَّر عنه ثبوت القيام لزيد، ولا يخفى تغايرهما.

قَوْلُهُ: (فَلِذَلِكَ): أي لكونها عبارة عنه ودالَّة عليه اختلفت باختلاف الألسنة العربية وغيرها، فمن حيثُ التعبيرُ عنه -أي عن مدلوله- بالأحرف العربية المخصوصة يُسمى «قرآنًا»، ومن حيثُ التعبيرُ عن ذلك بغيرها يُسمى «توراة» مثلًا.. وهكذا.

قَوْلُهُ: (وَالمعَبَّرُ عَنْهُ بِهَا): أي المدلول لتلك الحروف، وهو المعنى القائم بذاته... إلخ. وظاهره أن مدلول الحروف هو المعنى القائم، وهو خلاف التحقيق لما مر أن هذه العبارات تدل على ما يدل عليه المعنى القديم، بمعنى أنه لو أزيل الحجاب عن المعنى القديم القائم بذاته تعالى لفُهم منه من المعاني ما يُفهم من هذه الألفاظ، فلا بد من تأويلٍ في كلامه حتى يرجع لهذا التحقيق. فقوله: (هُوَ المعْنَى الْقَائِمُ) أي هو مدلول المعنى القائم. وهذا كله إذا أُريدَ بالدلالةِ الدلالةُ المطابقية، فإن أُريد الدلالة الالتزامية، لم يحتَجْ لهذا التأويل،لأنه إذا دل كلام زيد على معنى وكان كلام عمرو دالًا على ذلك المعنى، صحَّ أن يقال: إن كلام عمرو دالٌّ على كلام زيد، أي بالالتزام.

قديم؛ فالتلاوة والقراءة والكتابة حادثة، والمتلو أو المقروء والمكتوبة قديم، أي ما دلت عليه، والكتابة والقراءة والتلاوة وذلك كذكر الله..........

وقولهُ: (قَدِيمٌ): خبرٌ لمحذوف، أي وذلك المعنى قديمٌ.

قَوْلُهُ: (فَالتِّلَاوَةُ... إلخ): هو أكثر فائدة مما قبله.

وقوله: (حَادِثَةٌ): أي لأنها أفعال صادرة من التالي والقارئ والكاتب.

ولما كان قوله: (وَالمَتْلُو... إلخ) يُوهم أن الألفاظ المتلوة والمقروءة والنقوش المكتوبة قديمة، وذلك لا يصح، أوَّلَ ذلك الشارح بقوله: (**أي مَا دَلَّتْ عَلَيهِ الْكِتَابَةُ وَالتِّلَاوَةُ وَالْقِرَاءَةُ**) أي المتلو والمقروء والمكتوب، لأن القديم على كلامه مدلول للمكتوب والمقروء والمتلو لا لنفس الكتابة... إلخ التي هي فعل الفاعل. ولو قال من أول الأمر: «فالتلاوة والمتلو والقراءة والمقروء والكتابة والمكتوب حادثة. وما دلت عليه من المعنى القائم بذاته تعالى قديم» لكان أخصر، ولعل العبارة التي ذكرها هي عبارة القوم، فنقلها كما هي ثم أوَّلها.

وبعد ذلك يرد عليه الاعتراض السابق، وهو أن ظاهره أن المعنى القائم هو مدلول هذه الألفاظ المتلوة والمقروءة والنقوش المكتوبة، فيكون القرآن دالًّا على المعنى القديم القائم بذاته تعالى، وليس كذلك، فلا بد من تأويلٍ في كلامه بأن يُقال: دالُّ ما دلت عليه الكتابة -بمعنى المكتوب- قديمٌ.

واعلم أن القراءة أعمُّ من التلاوة، لتعلقها باللفظ المفرد والمتعدد، واختصاص التلاوة بالمتعدد، تقول: «قرأت اسم زيد» ولا تقول: «تلوته» لأن التلاوة تقتضي تلو شيء لشيء، أي تبعيته له. وفرَّقَ أهل التجويد بينهما بوجه آخر، وهو أن «التلاوة»: قراءة متتابعة كالأوراد والأسباع؛ و«المدارسة»: الأخذ عن المشايخ؛ و«القراءة» تُطلق عليهما، فهي أعم منهما.

قَوْلُهُ: (وَذَلِكَ): أي ما تقدم من أن العبارة حادثة والمعبر عنه قديم كذكر الله تعالى.

فإن الذكر حادث والمذكور -وهو رب العباد- قديم، وهو رب العزة، فافهم وراجع كتب الأئمة تعلم.

وقوله: (فَإِنَّ الذِّكْرَ حَادِثٌ): أي لأنه فعل صادر من العبد، وهو التلفظ بقولك «الله» مثلًا. ويُطلق أيضًا على نفس هذا اللفظ الصادر منك.

وقَوْلُهُ: (المذْكُورُ قَدِيمٌ): يُطلق «المذْكُور» أيضًا على نفس الألفاظ الجارية على اللسان كلفظ «الله»، وعلى مدلول تلك الألفاظ وهو الذات العليَّة، وهو المراد هنا، لأنه المحكوم عليه بأنه قديم، أما نفس اللفظ فهو حادث. فتلخص أن قولك «الله» مثلًا يُطلق عليه ذِكْرٌ ومذكورٌ، ويطلق «الذِّكْر» أيضًا على التلفظ به، وأما مدلوله وهو الذات العلية فيُطلق عليه أنه مذكور فقط، وهو المحكوم عليه بأنه قديم.

قَوْلُهُ (رَبُّ الْعِزَّةِ): أي العلية. وإضافة «الربّ» إليها لاختصاصها به، إذ لا عزة حقيقة إلا له ولمن أعزه. وقال الشيخ العمري في حاشيته على هذا الكتاب:« وقيل: «العِزَّة»: حية مستديرة بجبل قاف المستدير بالبحر المحيط بالأرض» اهـ.

[الصفات المعنوية]

(ثُمَّ سَبْعُ صِفَاتٍ تُسَمَّى «صِفَاتٍ مَعْنَوِيَّةً»)..............................

قَوْلُهُ: (ثُمَّ سَبْع): هذا شروع في المعنوية. وقدم «المعَاني» عليها لأنها أصل لها، إذ المنسوب إليه أصل للمنسوب في التعقل، ولأنها تُعقل على حيالها، بخلاف «المعنوية» فإنها لا تعقل إلا بعد تعقل المعاني، ولأنها موجودة.

وقوله (سَبْعُ) عطف على (سَبْع) من قوله (ثُمَّ يَجِبُ لَهُ سَبْعُ صِفَاتٍ) لا على لفظ (ثُمَّ يَجِبُ) لاقتضائه أن هذه ليست بواجبة، ولا على قوله (الْوجُود) لأن محل كون الصحيح عند تكرر المعاطيف أن العطفَ على الأول ما لم يكن العطف بحرف مرتب، وإلا كان كل واحد على ما قبله. ولأن المصنف قد أعاد العامل في الجملة التي قبل هذه وقطعها عما قبلها حيث قال (ثُمَّ يَجِبُ) ولم يقل «وسبع».

وعطف بـ(ثُمَّ) لأن رتبة «المعنوية» دون رتبة «المعَاني» لأن «المعاني» صفات موجودات تمكن رؤيتها لو أزيل الحجاب، بخلاف «المعنوية» فإنها ثابتة فقط ولا تمكن رؤيتها، لأنها لم ترتق إلى رتبة الوجود المصحح للرؤية. هكذا قال السكتاني. وفيه شيء، لأن صفاته تعالى لا تَفَاوتَ فيها، فلا يُقَال: هذه الصفة أفضل ولا أشرف. وإنما يُقَال: هي أكثر تعلقات من تلك، لأنها كلها في غاية الشرف. وقول القرافي بأشرفية بعض الصفات الوجودية على بعض مردود. فالأولى أن يُقَال: عطف بـ«ثم» لترتب «المعنوية» على «المعَاني» في التعقل، إذ لا تُعقَلُ عَالميةٌ مثلًا إلا بعد تعقُّلِ عِلْمٍ قائمٍ بالذات؛ أو إن «ثُمَّ» لمجرد الترتيب الذِّكْرِي - أي الإخباري - فكأنه قال: أخبرك بما تقدم، ثم أخبرك بهذا.

وحذف التاء من (سَبْعُ) لأن المعدود مؤنث، وهو «صِفَات» جمع صفة؛ أو لأنه محذوف، وعند حذفه يجوز تأنيث العدد وتذكيره.

(وَهِيَ مُلَازِمَةٌ لِلسَّبْعِ الأُولَى وَهُوَ كَوْنُهُ تَعَالَى قَادِرًا وَمُرِيدًا وَعَالِمًا وَحَيًّا وَسَمِيعًا وَبَصِيرًا وَمُتَكَلِّمًا). أي ثم بعد تحقق ما تقدم يعتقد في حقه تعالى سبع صفات تسمى «صفات معنوية»، و«الصفة المعنوية»: هي الحال الواجب للذات مادامت الذات معللة بعلة، فـ«الحال» أخرج به السلوب وصفات المعاني، و«معللة بعلة»........................

قَوْلُهُ: (وَهِيَ مُلَازِمَةٌ): مقتضى جَعْلِهم «المعَاني» عِلَلًا و«المعنوية» معلولة أن يقول «وهي لازمة» إذ المعلول لازم لعلته، لكنه عبَّر بذلك إشارةً إلى أن المراد بالتعليل: التلازم، وأن التلازم من الجانبين، وليس المراد به حقيقته، وهي إفادة العلة معلولها الثبوت كما سيأتي.

قَوْلُهُ (هِيَ الحَالُ... إلخ): هذا التعريف شامل للمعنوية القديمة والحادثة. ولا يُقال: هما حقيقتان مختلفتان، فكيف يجمعهما في تعريف واحد؟ لأنا نقول: هذا التعريف رسمٌ، وامتناع الاجتماع إنما هو في الحدِّ لا في الرَّسم.

وقَوْلُهُ: (الْوَاجِبُ): في نسخةٍ «الواجبة»، وهي صحيحة أيضًا، لأن الحال يجوز فيه التذكير والتأنيث. والمراد بـ«الوجوب»: عدم الانفكاك لا عدم تصور العدم.

قَوْلُهُ (مَا دَامَت الذَّاتُ): (مَا) مصدريةٌ ظرفيةٌ متعلقة بـ(الْوَاجِب). و(دَامَ) تامة بمعنى: بَقِيَتْ، أي الواجب للذات مدة بقائها، لا ناقصة لفساد المعنى. وحينئذ فقوله (مُعَلَّلَةً) حالٌ: إما من (الحَالُ) الواقع خبرًا، أو من المبتدأ بناءً على مذهب سيبويه المجوِّز مجيء الحال منهما، أو من خبر الواجب اتفاقًا. ولا يصح أن يكون حالًا من (الذَّات) لأن الذات لا تُعلل. وأظهر في محل الإضمار حيث قال (مَا دَامَت الذَّاتُ) لئلا يُتوهم عود الضمير على الحال، كما تقدم في مبحث الوجود.

قَوْلُهُ: (أَخرَجَ بِهِ السُّلُوبَ وَصِفَاتِ المعَاني) لأن الأولى عدمية والثانية وجودية، والحال واسطة بينهما. ولو قال «أخرج عنه» لكان أولَى، لأن (السّلُوب) و(صِفَات المعَاني) لم يدخل في شيء حتى يخرجها بقوله (الحال)، وأيضًا فـ(الحال) جنس، وشأن الجنس الإخراج عنه لا به.

أخرج به الحال النفسية. ومعنى «التعليل» التلازم، أي يلزمُها معني قائم بالذات، فقادر يلازم القدرة، ومريد يلازم الإرادة، وعالم يلازم العلم، وحيٌّ يلازم الحياة، وسميع يلازم السمع، وبصير يلازم البصر، ومتكلم يلازم الكلام، وسميت «معنوية»..............

قَوْلُهُ: (أَخْرَجَ بِهِ الحَالَ النَّفْسِيَّةَ): أي لأن الحال قسمان كما تقدم: ما لازم صفة معنى، وتُسمى «حالًا معنوية»؛ وما لم يلازم ذلك، وتُسمى «حالًا نفسية».

قَوْلُهُ: (وَمَعْنَى التَّعْلِيلِ التَّلَازُمُ): أي وليس معناه إفادة العلة معلولها الثبوتَ بحيث تكون المعاني مؤثِّرةً في المعنوية، كتأثير حركة الأصبع في حركة الخاتم على القول بذلك، فهذا ليس مرادًا هنا، بخلاف التلازم، فإنه كما يُعقل بين الممكنين من غير تأثير لأحدهما في الآخر كالجوهر والعرض، يُعقل بين الواجبين، نحو «إرادة الله تلازم علمه، وعلمه يلازم كلامه».

قَوْلُهُ: (أي يَلْزَمُهَا مَعْنَى... إلخ) مقتضى الظاهر أن يقول: «أي تلزم معنى» لكن لما كان التلازم من الجانبين، كان كل منهما في نفس الأمر متصفًا بكونه لازمًا وملزومًا، فيصح فيه اعتبار كل منهما.

قَوْلُهُ (فـ«قادر»... إلخ): الأولَى أن يقول «فكونه قادرًا يلازم القدرة» وهكذا، لما مر أن صفة المعنى هي الكون المذكور، وأما (قَادِرٌ) فهو اسم لا صفة.

قَوْلُهُ (مَنْسُوبَةً إِلَى المَعَانِي): حالٌ من ضمير (سُمِّيتْ). فإن قلتَ: «مقتضى نسبتها إلى المعاني أن يقال: مَعَانَوِيَّةٌ؛ قلنا[1]: قاعدة النسب أنه إذا أريد النسبة إلى جمع لا ينسب إلى لفظه، بل يُؤتَى بمفرده ويُنسب إليه. قال في «الخلاصة»:

وَالْوَاحِدُ اذْكُرْ نَاسِبًا لِلْجَمْعِ

إلى آخر البيت. لا يُقال: الألف في «المعنى» بدل عن «ياء» فمقتضاه أن ترد «الياء» في

---

(١) (في الأصل: لأنا نقول. وما أثبتناه الأنسب للسياق.)

فالاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعاني ولأنها أظهر منها؛ إذ هي موجودة والمعنوية ثابتة فقط، وهذا على رأى مثبت الأحوال........................

النسب، فيقال: مَعْنِيَّةٌ؛ لأنا نقول: لم يفعلوا ذلك لما فيه من الثقل بسبب اجتماع ثلاث «ياءات» مع كسر إحداها.

وقَولُهُ: (لأَنَّ الاتِّصَافَ... إلخ): علةٌ لنسبتها لما ذكر، كأنه قال «إنما نُسبت «المعنوية» إلى «المعَاني» دون العكس مع أن كلًّا منهما صفة قديمة، لأن الاتصاف... إلخ». ويصح أن يكون علةً للتسمية باعتبار تقييدها بالنسبة المذكورة، والمعنى: وسُميت بهذا الاسم المشتمل على هذه النسبة لأن... إلخ. ولا يصح أن يكون علة للتسمية بقطع النظر عن تقييدها بذلك لأنها لا تُعلل.

قَولُهُ (وَلأَنَّهَا أَظْهَرُ... إلخ) عطف علة على معلول، كأنه قال: «إنما كان الاتصاف بـ(المعْنَوِيَّة) فرع الاتصاف بـ(المعَاني) لأنها أظهر... إلخ». وأيضًا فـ«المعَاني» ملزومة و«المعنوية» لازمة، واللازم فرع الملزوم، أي يُلاحظ بعد ملاحظته. فإن قلتَ: يصح أيضًا أن يُقال: «المعْنَوِيَّة ملزومة والمعَاني لازمة، لما مر أنهما متلازمان» قلتُ: لما كان تعقل «المعنوية» يتوقف على تعقل «المعَاني» لوجودها، خُصت «المعَاني» بوصف الملزومية، و«المعنوية» بوصف اللازمية.

قَولُهُ: (وَهَذَا): أي قول المصنف (ثُمَ سَبْع صِفَاتٍ... إلخ) جار على رأي مثبت الأحوال -أي الواسطة- بين الموجود والمعدوم، وهو إمام الحرمين والقاضي ومن وافقهما. والنفس تميل إليه كما قاله السنوسي. وقد استدل عليه بوجوه، منها: أن الكلي الذي له جزئيات محققة مثل الإنسان ليس بموجود وإلا لكان مشخصًا، فلا يكون كليًّا ولا بمعدوم وإلا لكان جزءًا من أجزاء الموجود، كـ«زيد» مثلًا لامتناع تقوُّم الموجود بالمعدوم، أي كونه مقومًا له وجزءًا من أجزاء ماهيته، فثبت كونه واسطة وهو المطلوب.

ومنها أن السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية، فيتغايران ضرورةَ

....

مخالفةِ ما به التمايزُ - وهو السوادية - لما به التشارك - وهو اللونية - ولا يخلو إما أن يوجد هذان الوصفان -أعني اللونية والسوادية- للسواد، فيلزم قيام العرض بالعرض، أو يُعدما فيلزم تركب الموجود من المعدوم، وكل منهما محال، فثبت كونهما واسطة وهو المطلوب.

ومنها ما ذكره بعض الشيوخ ممن نصر القول بثبوت الأحوال، وهو أن القول بنفيها يسدُّ باب التعليل والحدود والمقدمات الكلية في الأدلة، وذلك أن نافيها لا يمكنه أن يعلل شيئًا لنا، إذا قلنا مثلًا: هذا عالم لقيام العلم به، وقادر لقيام القدرة به؛ لا يستقيم إلا إذا أثبتنا المغايرة بين العلم والعالمية حتى يصح التعليل، وعند نُفاة الأحوال لا مغايرة، فلا يستقيم لما فيه من تعليل الشيء بنفسه. ولا يمكنه أن يحدَّ شيئًا، لأن الحدَّ مركب من عام وخاص، مثلًا إذا قلنا في السواد: «إنه لون قابض للبصر» فلا بد أن تتعقل مغايرة بين اللونية والقابضية، إذ لو كانا شيئًا واحدًا لما أغنى القيد الثاني شيئًا، ولكان قولنا «لون قابض» بمنزلة قولنا « لون لون» فلا يتميز السواد عن البياض حينئذ. ونافي الحال ليس عنده معنيان متغايران ولا عموم ولا خصوص، فلا يمكنه الحد المركب من جنس وفصل، ولا يمكنه فهم مقدمة كلية في الأدلة، لأن الكلية يلزمها الاشتراك المعنوي، ونافي الحال ليس عنده اشتراك إلا في اللفظ.

وهذا كله واضح، غير أنه عند التأمل الصادق والفهم الصائب لا ينتج المطلوب، ولا يرد على نفاة الأحوال، لأنهم وإن نفوها لا ينفون الاعتبار الذهني، وحينئذ فلا يلزم سدُّ باب شيء مما ذكر، فصار الخلاف بين نافي الحال ومثبتها لفظيًّا، لأن من نفاها

وأما على رأي من لا يثبتها فقادر عنده عبارة عن قيام القدرة بالمحل... إلخ.

أراد نفي زيادتها على قيام ملزومها كالقدرة بالذات. ومن أثبتها أراد تحققها في خارج الأذهان وإن لم تكن متحققة في خارج الأعيان، وليس المراد أنها متحققة في الذهن فقط، خلافًا لبعضهم.

قَوْلُهُ: (وَأَمَّا عَلَى رَأْيِ مَنْ لَا يُثْبِتُهَا): وهو الشيخ الأشعري وأتباعه.

قَوْلُهُ: (فـ«قادر») أي فكونه قادرًا... إلخ. ويُستفاد من كلام الشارح أنهم اتفقوا على الكون المذكور وهو كذلك، فهو واجب إجماعًا على مذهب أهل السنة والمعتزلة، وعلى مذهب من يثبت الحال ومن ينفيها، وإنما الخلاف في كونه صفة ثابتة زائدة على المعاني أو ليس بصفة ثابتة زائدة عليها، بل هو أمر اعتباري. وحينئذ فمعنى إنكار الأحوال: إنكار زيادتها على المعاني لا إنكار كونه قادرًا مثلًا من أصله، فإنه كفر لما مر أنه مجمع عليه، فالشيخ وأتباعه وإن نفوا الحال لا ينفون الاعتبار الذهني كما مر.

[ما يستحيل في حقه تعالى]

(وَمِمَّا يَسْتَحِيلُ فِي حَقِّهِ تَعَالَى عُشْرُونَ صِفَةً وَهِيَ أَضْدَادُ الْعِشْرِينَ الْأُولَى). «من» للتبعيض........

قَوْلُهُ: (وَمِمَّا يَسْتَحِيلُ): «السين» و«التاء» للمطاوعة، يُقال: «أَحَلْتُ الشَّيءَ فَاسْتَحَالَ». فـ«اسْتَفْعَلَ» هنا لمطاوعة «أَفْعَلَ» لا للطلب كما قاله بعضهم. والمعنى: مما يُطلب من المكلف نفيه لا إثباته، لأن الطلب إنما يكون من فَاعِلِ الفعلِ، كاستغفر واستعان، وما هنا ليس كذلك، لأن فاعل الفعل ليس هو المكلف، بل الصفات، فتعين أنها للمطاوعة، تقول: «أَحَلْتُ الصِّفَاتِ فَاسْتَحَالَتْ» كـ«كَسَرْتُ الإِنَاءَ فتكَسَّرَ»، و(مَا) واقعة على أمر نظير ما مر.

وقَولُهُ: (فِي حَقِّهِ): «في» بمعنى «على»، و«الحق» بمعنى: الذات، أي ومن الأمر الذي يستحيل على ذاته... إلخ.

قَوْلُهُ: (عُشْرُونَ صِفَةً) أي بناءً على ما قدمه من ثبوت الأحوال. أما على القول بنفيها فالواجب إما اثنا عشر بناءً على أن الوجود حال، أو ثلاثة عشر بناءً على أنه أمر اعتباري، فتكون المستحيلات هي أضدادها. كذلك لا يُقال: «إن المذكور في كلام المصنف زيادة على العشرين، لأنه ذكر للإرادة أضدادًا كثيرة كالذهول والغفلة والعلة والطبيعة، وكذلك العلم، وذلك ينافي قوله هنا إنما عشرون» لأنا نقول: أضداد الإرادة راجعة كلها للكراهة لأنها في معناها، وأضداد العلم راجعة إلى الجهل فصارت عشرين.

وتقدم أن «الصفة» تُطلق حقيقة على ما ليس بذاتٍ وجوديًا كان أو لا، كما تُطلق على المعنى الوجودي القائم بالموصوف. والمراد هنا الأولُ، إذ المستحيلات بعضها أمر عدمي كالعدم، وبعضها أمر وجودي كالعمى بناءً على مذهب أهل السنة القائلين بأنه أمر وجودي يُضاد البصر، خلافًا للحكماء القائلين بأنه أمر عدمي.

أي من بعض ما يستحيل، لأن كل ما لا يليق بجلاله مستحيل عليه، ولا تنحصر في هذه العشرين إلا أنها لما كانت أضدادَ ما قام الدليل عليه من الواجبات لله تعالى اقتصر عليها. وهذا هو القسم الثاني، أي مما يجب على المكلف معرفته وهو ما يستحيل في حقه تعالى

قَوْلُهُ (أي مِنْ بَعْضٍ): الأولى حذف (مِنْ) لما في إثباتها من الجمع بين العوض والمعوض كما مر.

قَوْلُهُ (لأَنَّ كُلَّ مَا لَا يَلِيقُ): علةٌ لجعل (مِنْ) للتبعيض لا زائدة، وإلا اقتضى انحصار المستحيلات في العشرين. ومصب العلة قوله: (وَلَا تَنْحَصِرُ... إلخ) أي إنها لا نهاية لها كما أن الكمالات كذلك.

قَوْلُهُ (إِلَّا أَنَّهَا): جوابٌ عما يُقال: إذا كانت المستحيلات لا تنحصر في العشرين، فَلِمَ اقتصر عليها؟

وقَولُهُ: (مَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَيهِ): أي الدليل التفصيلي نظير ما مر.

قَوْلُهُ (وَهَذَا هُو القِسْمُ الثَّاني): الإشارة إلى ما ذكره المصنف من المستحيلات، أي والقسم الأول ما قدمه من الواجبات كما هو ظاهر.

قَوْلُهُ: (وَهُوَ): أي والقسم الثاني ما يستحيل... إلخ. والمعرفة المتعلقة بهذا القسم معناها: اعتقاد استحالته. فمعنى وجوب معرفة المستحيلات على المكلف أنه يجب عليه اعتقاد استحالتها، فالمراد معرفتها من حيثُ استحالتُها لا من حيثُ وجوبُها ولا جوازُها. فإن قلتَ: إنَّ وجوب الصفات المتقدمة يستلزم استحالة نقائضها فِلم ذكرها؟ قلتُ: إنما ذكرها لأن المطلوب في هذا الفن ذكرُ العقائد تفصيلًا، لأن خطر الجهل فيه عظيم، أي مشقته شديدة، فلا يُستغنى فيه بأحد المتلازمين عن الآخر.

وذلك لأن ما تقدم يجب لله تعالى؛ فالواجب ما لا يتصور في العقل عدمه، وهذه نقائض لتلك وأضداد...

قَوْلُهُ: (وذلك... إلخ): بيانٌ لجعل القسم الثاني هو المستحيلات. وحاصله: أنه إنما جعل القسم الثاني هو المستحيلات دون أن يجعله الجائزات، لأنها أضداد للواجبات والضد أقرب خطورًا بالبال عند ذكر ضده، فناسب أن تُجعل القسم الثاني، فمحل البيان والتعليل هو قوله: (وَهَذِهِ نَقَائِض... إلخ).

وأما قولَه: (وَلَا يَكُونُ النَّقِيضُ والضِّدُّ... إلخ): فهو زيادة فائدةٍ قصد بها بيان وجه استحالة هذا القسم، ولا تعلق له بالمدعى. ويُحتمل أن قوله (وَذَلِكَ... إلخ) بيانٌ لوجه استحالة هذه الأضداد، ومحل البيان والتعليل هو قوله (وَلَا يَكُونُ النَّقِيضُ... إلخ) وما قبله توطئةً له. ويدل على هذا قوله (فَلَا يُتَصَوَّرُ وجُودُه وَذَلِكَ حَقِيقَةُ المحال) إذ هو محط التعليل، كأنه قال: فثبت كونها مستحيلة وهو المطلوب.

وقَوْلُهُ: (فَالْوَاجِبُ... إلخ): جملةٌ معترضة على كلا الاحتمالين، واقعة في جواب سؤال مقدر،كأنه قيل: ما حقيقة الواجب؟ أو ما تعريفه؟ فقال: (فالواجب... إلخ). وإنما أعاد ذلك مع تقدمه في كلام المصنف لطول العهد، فربما يغفل عنه، وتوطئةً لبيان وجه استحالة الأضداد على الاحتمال الثاني كما مر، كأنه قال: وقد تقدم أن الواجب... إلخ.

وقَوْلُهُ: (وَهَذِهِ نَقَائِض... إلخ): من جملة التوطئة، أي وإذا كانت نقائض لـ(الْوَاجِبَات) كانت مستحيلة.

قَوْلُهُ (مَا لَا يُتَصَوَّر... إلخ): أي لا يُصدِّقُ العقل بعدمه ولا يجزم به. وتقدم أن الأَولى حذف العقل، لأن الواجب متصف بالوجوب، سواء وُجد عقل عاقل أم لا.

قَوْلُهُ: (وَهَذِهِ نَقَائِضُ لِتِلْكَ وَأَضْدَادٌ) أي بعضها نقيض، وبعضها ضد، وبعضها مساو

ولا يكون النقيض والضد إلا إذا انتفى مقابله، وانتفاء مقابِله يُتصوَّرُ في العقل، فلا يتصور وجوده، وذلك حقيقة المحال، وإطلاق «الضد» عليها بحسب وضع اللغة، لأن أهل اللغة يطلقون «الضد» على مطلق المنافي........................

للنقيض كما سيأتي.

قَوْلُهُ: (وَلَا يَكُونُ النَّقِيضُ وَالضِّدُ... إلخ) شروعٌ في بيان وجه استحالته على ما مر. و«يَكُونُ» تامة بمعنى يوجد ويتحقق. و«الواو» بمعنى «أو». و(المقابل): هو الواجب. ومحط العلة قوله (فَلَا يُتَصَوَّرُ وجُودُه... إلخ) كما مر، أي لا يصدق العقل بوجوده، أي وجود ما ذكر من النقيض والضد. فالضمير عائد على النَّقِيض والضِّد. وأفرده لما مر من أن «الواو» بمعنى «أو» التي لأحد الشيئين أو الأشياء، فيُفرد بعدها الضمير. وفي كلامه إشارة إلى أن هذه المستحيلات تُعلم من الواجبات بطريق اللزوم، وإنما ذكرها لما مر قريبًا.

قَوْلُهُ: (وَذَلِكَ): أي ما لا يتصور وجوده المفهوم من قوله: (فَلَا يُتَصَوَّرُ... إلخ) وهذا محط العلة، وتمامها كما مر.

وقولُه: (حَقِيقَةُ المُحَال): قضيته أن المحال والمستحيل بمعنى واحد، وهو ما لا يُتصور وجوده. وقال بعضهم: بينهما فرق، وهو أن المستحيل ما اتفق على امتناعه كالأضداد الآتية، والمحال ما اختُلف فيه، كصفة التكوين فإنها محالة عند الأشاعرة، أي محال كونها صفة قديمة قائمة بذاته تعالى، وعند الماتريدية ليست محالة، بل ثابتة على ما مر.

قَوْلُهُ: (وَإِطْلَاقُ «الضِّدِّ» عَلَيهَا... إلخ) جوابٌ عما يُقال: كيف يطلق عليها (ضِدّ) مع أن بعضها غير ضد، بل إما نقيضٌ أو مساوٍ له؟ قَولُهُ (بِحَسبِ وَضْعِ): أي اصطلاح اللغة، على تقدير مضاف، أي أهل اللغة، كما يُؤخذ من التعليل. والمعنى أن إطلاق الضد عليها جار على اصطلاح أهل اللغة، أي موافق له.

وأما في الاصطلاح فليست كلها أضدادًا، بل بعضها نقيضٌ لما تقدم وبعضها ضد، كما نقف عليه إن شاء الله تعالى، وذلك لأن حقيقة «الضدين»: الأمران الوجوديان.........

قَوْلُهُ: (بَلْ بَعْضُهَا نَقِيضٌ لما تَقَدَّمَ) أي من الصفات.

قَوْلُهُ: (وَبَعْضُهَا ضِدّ): أي وبعضها ليس بضدٌ ولا نقيض، بل مساو للنقيض كما سيأتي. واعترض: بأن ظاهره أن صفة المولى يُقال لها في الاصطلاح: «ضِدّ» مع أن صفاته تعالى قديمة وليست بعرض، فلا تكون ضدًّا لغيرها، ولا بعضها ضدٌّ لبعض، هكذا قال يس. قال شيخنا نقلًا عن شيخه الصغير: «وفيه بحث. ولعل وجهه أن الضدَّ لم يطلقه الشارح إلا على مقابل صفات المولى لا على صفاته تعالى الواجبة له، فإن أراد أنه يُستفاد من كلامه إطلاق الضد عليها باعتبار كون التضاد نسبة من الجانبين، فهو صحيح، ولكن لا يلزم من ذلك كونها عرضًا -أي حادثة- لأن الضد هو الأمر الوجودي قديمًا كان أو حادثًا كما يُعلم من تعريفه الآتي».

قَوْلُهُ: (وَذَلِكَ) أي بيان كونها ليست كلها أضدادًا.

قَوْلُهُ: (لأَنَّ حَقِيقَةَ الضِّدَّين... إلخ): مرادُه بـ«الضِدّ»: ما يشمل المتضايفين كما هو اصطلاح أهل الأصول، فإن أُريد تعريف كل منهما على حدته بتعريف يخصه قيل: الضدان هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر، كالبياض والسواد. والمتضايفان هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ويتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كالأبوة والبنوة.

واعلم أنه اختُلف، فقيل: إن التضاد لا يكون بين الذوات ولا بين الذوات والمعاني، بل يختص بالمعاني. وقيل: بالتعميم. وظاهر تمثيل الشارح الأولُ، وإن كان المثال لا يخصِّص.

فقوله (الْأَمْرَان) كالجنس، فيشمل الوجوديين والعدميين، والوجودي والعدمي.

وقوله: (الْوجُودِيَّان) فصل خرج به العدميان كالعمى والموت، فإن الأول عدم البصر،

اللذان بينهما غاية الخلاف كالبياض والسواد، والحركة والسكون.....................

والثاني عدم الحياة على ما سيأتي، والوجودي والعدمي كالإيجاب والسلب والعدم والملكة. ومعنى الوجود بالنسبة للمتضايفين أن كلًّا منهما ليس معناه عدم كذا، لا أنهما موجودان خارجًا، إذ من المعلوم عند المحققين أن الأبوة والبنوة أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج عن الذهن كبقية الأمور الإضافية، فإنها لا وجود لها في الخارج عند أهل السنة خلافًا للحكماء، إذ لو كانت موجودة لحلت في محل، والحلول في محل أمر إضافي موجود أيضًا، فيقتضي الحلول في محل، وهذا الحلول كذلك، وهكذا فيلزم التسلسل، وهو محال، فثبت أن الإضافات أمور اعتبارية خارجة عن العالم، لأنه اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات في الخارج المشاهدة بحاسة البصر.

وقَوْلُهُ: (غَايَةُ الخلاف... إلخ): المراد بـ«غاية الخلاف بين الأمرين»: التنافي بينهما بحيث لا يصح اجتماعهما. فخرج نحو البياض مع الحركة، فإنهما وإن كانا أمرين مختلفين في الحقيقة، لكن ليس بينهما غاية الخلاف -أي التنافي- لجواز اجتماعهما، فليسا بمتضادين بل متخالفين، وعلى هذا فيُقال للبياض مع الحمرة أو غيرها من بقية الألوان «ضدان»، فـ«الكاف» مدخلة لذلك، وكذا السواد مع الحمرة أو غيرهما من بقية الألوان ضدان. وقيل: المراد بـ«غاية الخلاف بين الأمرين» أنهما لا يشتركان في أمر ما، فلا يصدق بالنسبة للألوان إلا بالبياض والسواد، وأما غيرهما فيقال فيه: «متعاندان» لا «ضدان» لأن في الخضرة والحمرة مثلًا بعض سواد وبياض، لأنهما يميلان إليهما في بعض الأجسام، فلا يصدق على السواد والبياض مع واحد منهما أنهما لا يشتركان في أمر ما.

وعلى هذا تكون «الكاف» استقصائية بالنسبة للسواد والبياض لعدم دخول غيرهما من بقية الألوان، وتكون المتنافيات زائدة على أربع كما هو رأي بعضهم، فتكون خمسة: الضدان، والنقيضان، والإضافيان، والعدم والملكة، والمتعاندان. ولا يرد على التعريف حينئذ «المِثْلَان»

و«النقيضان» عبارة..

كالبياض والبياض؛ لأنهما لا يوصفان بالخلاف بهذا المعنى، فضلًا عن غايته لاشتراكهما في جميع الوجوه. وأما على المعنى الأول فإن كانت الفلاسفة يرون تنافيهما، وَرَدَا عليه وإلا فلا.

نعم يرد عليه اعتراض آخر وهو أنه يصدق بالمعنى القديم والحادث، كعلم الله تعالى وعلم زيد، لأنهما أمران وجوديان بينهما غاية الخلاف بكل من المعنيين السابقين، لتنافيهما وعدم إشراكهما في أمر ما، فيكون غير مانع، فلو زاد فيه «يتواردان على موضع واحد» أي ذاتٍ واحدةٍ لخرج ما ذكر، فإن موضوع القديم قديم لا يُوصف بالحادث، وموضوع الحادث حادث لا يُوصف بالقديم، وكذا البياض والسواد لا يُقال لهما «ضدان» إلا إذا اعتبرتهما بالنسبة لمحل واحد لا بالنسبة لمحلين.

ويعتبر أيضًا في الضدين أن يكون عدم اجتماعهما باعتبار ذاتهما، وأن لا يكون المانع من اجتماعهما كون الشيء مضادًا لغيره وغير مضاد له من جهتين. فخرج بالأول علمك بحركة زيد وعلمك بسكونه، فإن هذين العِلْمَين لا يمكن اجتماعهما، لكن باعتبار متعلقهما وهو الحركة والسكون، أما باعتبار ذاتهما فيمكن اجتماعهما، فلا يقال لهما «ضدان». وخرج بالثاني السواد والحلاوة، فإنهما لا يجتمعان، بحيث تكون الحلاوة عين السواد وبالعكس، لأن الحلاوة لا تضاد البياض، والسواد يضاده. فلو كانت الحلاوة عين السواد للزم كونها مضادة للبياض من جهة كونه سوادًا، غير مضادة له من جهة كونها حلاوة، فتجتمع المضادة وعدمها، وهو محال. فلا يُقال: إن الحلاوة ضد للسواد، مع أنها لا تجتمع معه، لأن المانع من اجتماعها معه ما ذكر من لزوم المضادة وعدمها.

قَوْلُهُ: (وَالنَّقِيضَانِ عِبَارَةٌ... إلخ): اعلم أنه قد اتفق على وقوع التناقض في التصديقات كـ«كل إنسان حيوان» نقيضه: «بعض الإنسان ليس بحيوان». واختُلف في التصورات

عن ثبوت شيء...

كـ«زيد لا زيد»، فقيل: لا يقع فيها تناقض. وقضية كلام المناطقة وقوعه فيها أيضًا حيث قسموا العلم إلى: تصور، وتصديق. وكلًّا إلى: ضروري، ونظري، وقالوا: إن النظري في كل منهما قد يقع فيه الخطأ، فقد يناقض الإنسان نفسه في وقتين مختلفين فيحتاج إلى عاصم وهو المنطق، فهذا صريح في أن لها نقائض.

وأما قولهم في تعريف التناقض: «هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب ..إلخ» فهو تعريف لأحد قسميه وهو التناقض في القضايا. واقتصروا عليه لأنه المهم لغلبة وقوعه. وكلام الشارح يصح تخريجه على كل من القولين، لأن قوله: (عِبَارَةٌ عِنْ ثُبُوتِ شَيْءٍ) يحتمل أن يكون تقديره: عن ثبوت شيء لشيء. فالأول المحمول والثاني الموضوع بقرينةِ تمثيلِهِ، فيكون جاريًا على غير ما يقتضيه كلام المناطقة وهو القول الأول؛ ويحتمل التعميم بأن يُقال: قوله (عِبَارَة عَنْ ثُبُوتِ شَيْءٍ) أعمُّ من أن يكون ثابتًا لآخرٍ أم لا، فالأول في «التصديقات» والثاني في «التصورات»، فيكون جريًا على ما يقتضيه كلام المناطقة وهو الثاني.

فإن قلتَ: هذا التعريف صادق بما إذا اختل شرط من الشروط المعتبرة في تناقض التصديقات، كوحدة الموضوع والمحمول، والزمان والمكان، والشرط، والكل والجزء، والقوة والفعل، والإضافة، وذلك أن المناطقة اشترطوا في التناقض الاتحادَ في هذه الأمور الثمانية، وتُسمى «الوحدات الثمانية» فإن اختلفت القضيتان في واحد منها لم يحصل بينهما تناقض لجواز صدقهما وكذبهما حينئذ، والتناقض يشترط فيه صدق إحداهما وكذب الأخرى.

مثال اختلافهما في الموضوع أو المحمول «زيد يصلي وعمرو لا يصلي» «زيد يصلي وعمرو لا يقرأ» فإن هاتين القضيتين يصح صدقهما معًا وكذبهما معًا، وصدق إحداهما وكذب الأخرى.

ومثال اختلافهما في الزمان «نبينا ﷺ صلَّى إلى بيت المقدس» وتريد قبل نسخ التوجه

....

إليه، «نبينا ﷺ لم يُصَلِّ إلى بيت المقدس» وتريد بعد النسخ، فإن هاتين القضيتين صادقتان، ولو عكست هذه الإرادة كانتا كاذبتين.

ومثال اختلافهما في المكان «نبينا ﷺ قد فُرض عليه الجهاد» وتريد بالمدينة، «نبينا ﷺ لم يفرض عليه الجهاد» وتريد بمكة، فإن هاتين القضيتين صادقتان، ولو عكست هذه الإرادة كانتا كاذبتين. وكذا قولك «زيد جالس» أي في الدار «زيد ليس بجالس» أي في السوق، فإنه يجوز صدقهما وكذبهما.

ومثال اختلافهما في الشرط «اللون مفرق للبصر» أي بشرط كونه بياضًا «اللون ليس بمفرق للبصر» أي بشرط كونه سوادًا، فهاتان صادقتان لاختلاف الشرط فيهما، ولو عكس ذلك الشرط لكذبتا.

ومثال اختلافهما بالكل والجزء «الثلاثة عدد فرد» وتريد المجموع، «الثلاثة ليست بعدد فرد» وتريد بعضها وهو الاثنان، فهاتان صادقتان، ولو عكست هذه الإرادة لكذبتا.

ومثال اختلافهما بالقوة والفعل «الخمر في الدَّنِّ مُسْكِرٌ» أي بالقوة، «الخمر في الدن ليس بمسكر» أي بالفعل، فهاتان صادقتان ولو عكست هذه الإرادة لكذبتا.

ومثال اختلافهما بالإضافة «زيد ابن» وتريد لعمرو، «وزيد ليس ابنًا» وتريد لخالد، فإن كان ابنًا لعمرو صدقتا، وإلا كذبتا.

ومنهم من اختصر هذه الوحدات الثمانية فردها بعضهم إلى ثلاثة: وحدة الموضوع والمحمول والزمان، وأدخل وحدة الشرط والكل والجزء في وحدة الموضوع، لأنا إذا قلنا: «اللون مفرق للبصر» أي بشرط كونه أبيض «اللون غير مفرق للبصر» أي بشرط كونه غير أبيض، أو قلنا: «الزنجي أسود» أي بعضه «الزنجي ليس بأسود» أي كله، فاللون الأبيض

ونفيه نحو: «زيد موجود زيد ليس بموجود»........................

خلاف غير الأبيض، وبعض الزنجي خلاف كله. وأدخل وحدة المكان والقوة والفعل والإضافة في وحدة المحمول، لأن الجلوس في المسجد خلاف الجلوس في الدار، والإسكار بالفعل خلاف الإسكار بالقوة، وأبوة زيد خلاف أبوة عمرو.

وردها بعضهم إلى اثنتين: وحدة الموضوع والمحمول. وأدخل وحدة الزمان في وحدة المحمول كالمكان. وردَّها بعضهم إلى واحدة وهي وحدة النسبة الحكمية، لأن جميع ما تقدم يرجع إليها، فإن نسبة المحمول إلى أحد الموضوعين مغايرة لنسبته إلى الآخر، ونسبة أحد المحمولين إلى موضوع مغايرة لنسبة الآخر إليه، ونسبة أحد المحمولين إلى موضوع بشرط مغايرة لنسبة الآخر إليه بغير ذلك الشرط وهكذا.

إذا علمت ذلك فقوله (ثُبُوتُ شَيْءٍ أَو نَفْيُه) صادق بما إذا كان المنفي مغايرًا للمثبت إما في الموضوع أو المحمول إلى غير ذلك مما مر، مع أنه لا تناقض بينهما حينئذ لجواز صدقهما أو كذبهما، والتناقض لابد فيه من صدق أحد الشيئين وكذب الآخر، ولا يوجد ذلك إلا عند الاتحاد في جميع ما مر.

وحاصل الجواب: أنَّا لا نسلم أن قوله: (ثُبُوت شَيْءٍ أَو نَفْيه) صادق بما ذكر، لأن الضمير في (أَو نَفْيه) راجع للأمر المثبت، ولا شك أنه عند اختلال شرط من الشروط السابقة لا يصدق أن المنفي هو المثبت نفسه بل غيره بالاعتبار كما تقدم إيضاحه. والمعنى: ثبوت أمر ونفي ذلك الأمر بعينه. ولا يكون المنفي هو المثبت بعينه إلا عند الاتحاد في جميع ما مر، وهذا معنى ما سبق من أن الشرط اتحاد النسبة الحكمية.

واعلم أنه يدخل في تعريف النقيضين «العدم» و«الملكة» بمعنى أنه يُستغنى بالنقيضين عنهما باعتبار الإثبات والنفي في كلٍّ، لا بمعنى أنهما من أفراد النقيضين، لأن من لازم النقيضين

وهذا اصطلاح الأصوليين، ولأهل المنطق اصطلاح آخر غير هذا، فانظر ذلك في شرح الشيخ لهذا المحل. ولما كانت هذه المستحيلات منافيات للواجبات كان عددها كعدها وترتيبها كترتيبها؛ الأول من المستحيلات للأول من الواجبات، والثاني للثاني.. إلى آخرها.

أنهما لا يرتفعان وأنهما يقتسمان الصدق والكذب، أي يكون أحدهما صادقًا والآخر كاذبًا، ولا كذلك «العدم» و«الملكة» فيهما. وأيضًا فالنفي في تقابل «العدم» و«الملكة» مقيد بنفي «الملكة» عما من شأنه أن يتصف بها، بخلافه في النقيضين فإنهما نوعان متباينان ليس أحدهما من أفراد الآخر، فلا يصح تفسير الدخول بالمعنى الثاني.

قَوْلُهُ: (اصْطِلَاحُ الأُصُولِيِّين): الظاهر أن المراد بهم أرباب أصول الفقه، لأن أرباب أصول الدين كثيرًا ما يمشون على اصطلاح المناطقة، ويحتمل أن المراد بهم أرباب أصول الدين.

وقولُه: (وَلِأَهْلِ المَنْطِقِ اصْطِلَاحٌ آخَرَ) وهو أنهم جعلوا المتنافيات أربعة: الضدان، والمتضايفان، والنقيضان، والعدم والملكة. فهذه الأربعة لا يمكن اجتماعها، بخلاف الخلافين كالقيام والضحك، فإنه يمكن اجتماعهما، فليسا متنافيين. وكذا المثلان كبياض وبياض، فجملة الأقسام عندهم ستة.

وأما الأصوليون فأدرجوا المتضايفين في المتضادين، والعدم والملكة في النقيضين كما علمت مما مر، ويُزاد الخلافان والمثلان، فالمعلومات حينئذ منحصرة في أربعة: المثلين، والضدين، والخلافين، والنقيضين. فالخلافان يجتمعان ويرتفعان كـ«البياض والقعود»، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، والضدان أمران مختلفان بالحقيقة لا يجتمعان وقد يرتفعان، والمثلان أمران متفقان بالحقيقة لا يجتمعان وقد يرتفعان.

وعدم اجتماع المثلين كـ«البياضين» مذهب الفلاسفة، وتبعهم أهل السنة خلافًا

....

للمعتزلة. وعلى كلٍّ من القولين حجج مقررة في محلها، فمنها على الثاني أن المصبوغ يختلف سواده بإعادته للقَدْر مرة بعد أخرى، فشدة سواده من اجتماع سوادين فأكثر. وأجاب الأول بأنها أنواع من السواد تتعاقب على المصبوغ واحدًا بعد واحد لا أنها مجتمعة. قال شيخ شيخنا سيدي محمد الصغير: «وهذا ليس بظاهر» فالمختار هنا مذهب المعتزلة.

واعلم أن تنافي النقيضين كـ«زيد قائم، زيد ليس بقائم» ضروري لا يحتاج إلى دليل، لأن النفي والإثبات لا يجتمعان بالضرورة، بخلاف تنافي الضدين كالسواد والبياض، فإنه نظري يحتاج لدليل، والدليل عليه أنهما لو اجتمعا للزم عليه اجتماع النقيضين. بيانه أن السواد مثلًا يلزمه لا بياض، والبياض يلزمه لا سواد، إذ يلزم من صدق سواد صدقُ لا بياض، ومن صدق بياض صدقُ لا سواد، فلو اجتمع السواد والبياض، لزم عليه اجتماع سواد ولا سواد الذي هو البياض، وبياض ولا بياض الذي هو السواد، فيلزم عليه اجتماع النقيضين، وهو باطل بالضرورة كما علمت.

فالمنافاة بين الضدين ليست ذاتية لما يلزم على اجتماعهما من اجتماع النقيضين كما تقرر، بخلاف المنافاة بين النقيضين فإنها ذاتية، فتنافيها أقوى من تنافي الضدين لما ذكر، ولأن تنافيهما بالذات، وتنافي الضدين بالعرض. وبيانه أن الخير مثلًا يوصف بكونه خيرًا وهو ذاتي له وبكونه ليس شرًّا وهو عرضي له، وكونه ليس بخير ينفي الذاتي وهو الخير، وكونه شرًّا ينفى العرضي وهو كونه ليس شرًّا، ولا شك أن النافي للذاتي وهو كونه ليس بخير هو النقيض، لأن الخير نقيضه لا خير، والنافي للعرضي وهو كونه شرًّا هو الضد، لأن الخير ضده شر، فيلزم أن يكون تنافي الضدين أقوى منه تنافي النقيضين، وهو المطلوب.

(وَهِيَ الْعَدَمُ وَالحدُوثُ وَطُرُوُّ الْعَدَمِ). «العدم»: نقيض الوجود، وليس بضد؛ بل التحقيق أنه مساو لنقيض الوجود. و«الحدوث» نقيض القدم..........

قَولُهُ: (بَل التَّحْقِيقُ... إلخ): إضرابٌ إبطالي لقوله: (الْعَدَم نَقِيضُ الْوجُود) كأنه قال: ما ذكر من أنه نقيض الوجود خلاف التحقيق، والتحقيق أنه مساو لنقيضه، إذ نقيض الوجود لا وجود، ولا وجود مساو للعدم. هكذا قال الشارح، وهو مبني على القول بعدم ثبوت الواسطة بين الوجود والعدم وهي الأحوال. أما على القول بثبوتها كما هو طريقة المصنف فالتحقيق أنه أخص من نقيض الوجود، لأن نقيضه لا وجود، وهو أعم من العدم لصدقه به وبالحال.

قَولُهُ: (وَالحُدُوثُ نَقِيضُ الْقِدَمِ) أي بناء على تفسير الحدوث بالمعنى المجازي الآتي في كلامه على ما سيأتي. أما على تفسيره بالمعنى الحقيقي وهو الوجود بعد العدم فيكون التقابل بينه وبين العدم تقابل الشيء والأخص من نقيضه، لأن نقيض الوجود بعد العدم لا وجود بعد عدم، وهو صادق بالعدم وبالحال إذ لا تتصف بالوجود بل بالثبوت.

واعلم أن عطف (الحدُوث) و(طُرُو الْعَدَم) على (الْعَدَم) بالنظر لتسلط الاستحالة على كلٍّ من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم، لأن استحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الحدوث وطرو العدم، لأن الأول في قوة قضية كلية قائلة: لا عدم يثبت له تعالى، لا سابقًا ولا لاحقًا. ولا شك أن هذا أعم من استحالة العدم السابق والعدم اللاحق، ومعلوم أن استحالة العدم مساوية لوجوب الوجود، فيكون وجوب الوجود مستلزمًا لوجوب القدم والبقاء، فعطفهما عليه من عطف اللازم على الملزوم، أو الخاص على العام.

وليس المراد بـ«العام»: الكلي، وبـ«الخاص»: الجزئي المندرج تحته، حتى يرد أن ذلك لا يصح هنا، لأن الوجود نفسي وما بعده سلبيان، بل المراد بـ«العام»: كثير الأفراد، وبـ«الخاص»: قليل الأفراد. ولا شك أن وجوب الوجود محتمل لفردين وهما: عدم قبول الانتفاء سابقًا ولاحقًا. ووجوب القدم فرد واحد فقط وهو عدم قبول الانتفاء سابقًا. والبقاء

وكذا «طرو العدم» نقيض البقاء، لأن «القدم» عبارة عن نفي العدم السابق للوجود، و«الحدوث» عبارة عن التجدد بعد عدم، فيستلزم سبق العدم للوجود ونحو هذا. و«البقاء» عبارة عن نفي العدم اللاحق للوجود. و«طرو العدم» وهو الفناء عبارة عن ثبوت العدم اللاحق للوجود..........................

عكسه، فينفرد وجوب الوجود عن كل واحد في الآخر، وقد تقدم التنبيه على ذلك.

قَوْلُهُ: (وَكَذَا طُرُو الْعَدَمِ نَقِيضُ الْبَقَاءِ): فيه نظر، بل هو من مقابلة الشيء والمساوي لنقيضه، لأن نقيض «طُرُو الْعَدَمِ»: لا طرو عدم. وهو مساوٍ للبقاء الذي هو نفي العدم الطارئ على ما سيأتي.

قَوْلُهُ: (عِبَارَةٌ عَنِ التَّجْدِيدِ): الأَولى أن يقول: «عن التجدد» لأن (التَّجْدِيد): تفسير للأحداث الذي هو فعل الفاعل، فهو من أوصاف الشخص المجدد، بخلاف التجدد فإنه تفسير للحدوث الذي هو من أوصاف المتجدد، أي الحادث. ولو قال: «عبارة عن الوجود بعد عدم» لكان أَولى، لأنه المعنى الحقيقي للحدوث، بخلاف التجدد المذكور فإنه معنى مجازي له، فهو تعريف له بالمعنى الأعم.

والحاصل: أن الحدوث حقيقة في الوجود بعد عدم، ويُطلق مجازًا على التجدد بعد عدم الشامل للوجود والحال، فإطلاقه على ما يعم الأمرين مجاز، لأن الحادث كما في المواقف حقيقة في الموجود بعد العدم، فيكون الحدوث هو الوجود بعد العدم.

قَوْلُهُ: (فَيَسْتَلْزِمُ): أي الحدوث (سَبْقَ الْعَدَمِ): أي العدم السابق، فهو في قوة قولك: «عدم»، فيكون نقيض القدم الذي هو عبارة عن نفي العدم، لأن التقابل بين النفي والإثبات تناقض كما سيذكره، فالتناقض بينهما باعتبار ما يلزم الحدوث من العدم الذي هو نقيض للإعدام المساوي لنفي العدم الذي هو معنى القدم. وفيه نظر، لأن مقتضاه أن مجرد مقابلة

والتقابل بين الثبوت والنفي تناقضٌ.

الإثبات للنفي -ولو كان ذلك النفي باعتبار كونه معنى اللفظ كما هنا- تكفي في التناقض، وليس كذلك، بل لابد فيه من التصريح بالإثبات والنفي، كقولك: «عَدم لا عدم»، «وجود لا وجود»، «وزيد لا زيد»، «وزيد قائم، زيد ليس بقائم»، فلا يلزم من المنافاة بين الأمرين في المفهوم أن يكونا نقيضين، إذ هي أعم وهو أخص، لأنه لابد فيه من التصريح بالنفي والإثبات كما مر، ولا يلزم من ثبوت الأعم ثبوت الأخص.

والحاصل أن في كلامه مناقشة من ثلاثة أوجه:

الأول: أن تعريفه الحدوثَ: بـ(**التَّجْدِيد... إلخ**) تعريفٌ بالأعم.

الثاني: أن المناسب أن يقول «التجدد» لا «التجديد».

الثالث: أنه جعل بين القدم والحدوث تناقضًا باعتبار ما يلزم الحدوث من العدم الذي هو نقيض للإعدام الذي هو مساو لقوله (**انْتِفَاء الْعَدَم**)، فقد استعان على إثبات التناقض بواسطتين. وهذا لا يكفي في إثبات التناقض، بل لا بد من التصريح بالإيجاب والسلب كما مر.

وفيه مناقشة من وجه آخر سبق التنبيه عليها في مبحث الصفات، وهي أن كلامه يقتضي أن كلًّا من القدم والبقاء ليس من صفات السلوب، لأن نفي العدم السابق هنا معناه: الوجود المستمر في جانب الماضي إلى غير نهاية، ونفي العدم اللاحق معناه: الوجود المستقبل إلى غير نهاية. وذلك مخالف لما مر من عدِّ المصنف لهما من صفات السلوب، فلو فسر الأول بعدم الأولية أو عدم افتتاح الوجود، والثاني بعدم الآخرية أو عدم انتهاء الوجود لكان أولى.

قَولُهُ: (وَالتَّقَابُلُ بَيْنَ الثُّبُوتِ والنَّفْيِ تَنَاقُضٌ): فيه أمران:

الأول: ما مرَّ من أن النفي المضاف للعدم وجودٌ مستمرٌ، وحينئذ يكون المعنيان ثبوتيين، ولا تناقض بينهما.

(والمماثَلَةُ لِلْحَوَادِثِ)..

الثاني: ما مر أيضًا من أن كلامه يفيد أن مجرد مقابلة الثبوت للنفي يُعدُّ تناقضًا ولو كان ذلك النفي باعتبار كونه معنى اللفظ كما هنا، وليس كذلك، بل لابد فيه من التصريح بالنفي كما هو المفهوم من عبارتهم، كقولك: «وجود لا وجود»، و«زيد لا زيد».

وأما الجواب عن هذا بأن الشارح جار على طريقة الأصوليين الذين يجعلون العدم والملكة من جملة النقيضين، فتكون هذه الأمور المذكورة من النقيضين باعتبار كون المقابلة العدم والملكة، والعدم والملكة لا يلزم أن يصرح فيهما بالنفي، ففيه نظر لعدم انطباق ضابط العدم والملكة على ذلك، إذ لا يصح أن يُقال: «الحدوث مثلًا ملكة، والقدم عدم» لأن العدم المقابل للملكة هو عدم الملكة عما من شأنه أن يتصف بها، كما قالوه في العمى والبصر. وهذا غير متحقق هنا كما يظهر بالتأمل الصادق، إذ لا يصح أن يُقال: القدم عدمُ الحدوث عمَّا من شأنه أن يتصف بالحدوث، لفساده. ولا: إن القدم مثلًا ملكة، والحدوث عدم، لفساده، إذ القدم مثلًا معناه عدم، فلا يصح أن يُجعل ملكة.

قَوْلُهُ: (وَالمماثِلَةُ لِلْحَوَادِثِ): تقدَّمَ أن معنى مخالفته تعالى للحوادث أن ذاته ليست كذات الحوادث، وصفاته ليست كصفات الحوادث، وأفعاله ليست كأفعالهم، فتكون المماثلة للحوادث كون ذاته وصفاته وأفعاله كذات وصفات وأفعال الحوادث. وقد تكلم المصنف على نفي هذه الأمور الثلاثة، فأشار للأول بقوله: (بِأَنْ يَكُونَ جِرْمًا... إلخ)، وللثاني بقوله: (أَو تَتَّصِف ذَاتُه الْعَلِيَّةُ بِالحَوَادِثِ)، وللثالث بقوله: (أَو يَتَّصِف بِالْأَغْرَاضِ... إلخ).

فقوله: (أَو يَكُونَ عَرَضًا) لا حاجة له، لأن كلامه أولًا في نفي مماثلته للحوادث في ذاته، بمعنى أن ذاته ليست كذوات الحوادث، فمعلوم أن ذواتِهم ليست أعراضًا[1].

(١) أي لأن نفي كونه عرضًا يخرج عن نفي مماثلة ذاته لذات الحوادث، إذ الأعراض ليست ذواتٍ،

(بِأَنْ يَكُونَ جِرْمًا، أي تَأْخُذُ ذَاتُهُ الْعَلِيَّةُ قَدْرًا مِن الْفَرَاغِ أَو يَكُونَ عَرَضًا يَقُومُ بِالجِرْمِ، أَو يَكُونَ فِي جِهَةٍ لِلْجِرْمِ)........................

قَوْلُهُ: (بِأَنْ يَكُونَ جِرمًا): «الباء» للسببية كما يدل عليه ما سيأتي في الشارح حيث قال: (وَكَذَا يَسْتَحِيلُ عَلَيهِ مَا يَسْتَلْزِمُ... إلخ): فجعل كونَه في جهة للجرم مستلزمًا للمماثلة، والمستلزم للشيء سبب فيه. وإنَّما عبر بالجرم دون الجسم لأن الجرم أعم منه لشموله الجوهر الفرد والجوهر المركب، واختصاص الجسم بالثاني، ونفي الأعم يستلزم نفي الأخص دون العكس، والذات أعم من الثلاثة لانفرادها عنها في ذات الله تعالى. وهل يُطلق على الله «ذات» أو لا؟ منعه قوم، وأجازه آخرون، وهو الصحيح.

قَوْلُهُ: (أي تَأْخُذُ ذَاتُهُ الْعَلِيَّةُ): بالرفع تفسير لـ«الجرم» بلازمه، إذ الأخذ المذكور من لوازم الجرم. ويحتمل النصب تفسيرًا لقوله: (يَكُون... إلخ).

وقَوْلُهُ: (قَدْرًا): أي مقدارًا.

وقَوْلُهُ: (مِنَ الْفَرَاغِ): صفةٌ له، أي مقدارًا كائنًا من الفراغ. ويُحتمل تعلقه بـ(تَأْخُذ)، أي تأخذ من الفراغ قدرًا.

وقَوْلُهُ: (أَو يَكُونَ عَرَضًا إلخ): أي بحيث يكون نعتًا والجرم منعوتًا. وهو بالنصب عطفًا على (يَكُون)، وكذا ما بعده.

وقَوْلُهُ: (يَقُومُ): على حذف «أي» التفسيرية ليناسب ما قبله.

قَوْلُهُ: (أَو يَكُونَ فِي جِهَةٍ لِلْجرمِ): بأن يكون عن يمين الجرم أو شماله أو فوقه أو تحته أو أمامه أو خلفه. والمراد بالجِرم: كرةُ العالم: العرشَ وما حوى. ويحتمل أي جرم كان، وهو الأظهر.

فهي خارجة عن الكلام.

(أَو لَهُ هُوَ جِهَةٌ، أَو يَتَقَيَّدَ بِمَكَانٍ أَو زَمَانٍ)....................................

وقَولُهُ: (أَوْ لَهُ هُوَ جِهَةٌ): أي بأن يكون له هو يمينٌ أو شمالٌ أو فوقٌ أو تحتٌ أو أمامٌ أو خلفٌ. وعطفه على ما قبله من عطف الخاص على العام إن قلنا بالمرجوح من أن الجهة خاصة بالنوع الإنساني دون غيره حيوانًا كان ذلك الغير أو لا، فلا تضاف الجهة إليه إلا بواسطة الإنسان، فتقول: كل من له جهة من الأجرام كالإنسان فهو في جهة، وليس كل من هو في جهة منها له جهة. وعلى هذا يكون قولهم: «عن يمين المنبر» مثلًا على حذف مضاف، أي يمين الجالس عنده مثلًا. والتحقيق أنها ليست خاصة به. وعليه فكل من في جهة لشيء فله جهة، وليس كل من له جهة هو في جهة، وذلك كالعالم بجملته، فإن له جهة وليس هو في جهة لشيء.

قَولُهُ: (أَو يَتَقَيَّدَ بِمَكَانٍ): أي يحل فيه، كَأَنْ يكون فوق العرش. وليس المراد بالتقييد بالمكان اختصاصه به دون غيره أو دوام استقراره فيه، وإن كان ذلك هو المتبادر من لفظ «التقييد». والمكان عند أهل السنة هو الفراغ الذي يحل فيه الجرم. وحينئذ يكون قوله: (أَو يَتَقَيَّد... إلخ) مستغنًى عنه بقوله: (أي تَأْخُذُ ذَاتُهُ الْعَلِيَّةُ قَدْرًا مِن الْفَرَاغِ). وعند جمهور الفلاسفة هو السطح الباطن من الحاوي، المماس للسطح الظاهر من المحوي، كباطن الكوز المماس لظاهر الماء. وعلى هذا لا يكون وسط الماء في مكان. وإذا حُمل كلام المصنف على هذا لا يكون مستغنًى عنه.

قَولُهُ: (أَو زَمَانٍ): أي أو يتقيد بزمان، أي يحل فيه. والمراد بالحلول في الزمان: دورانه عليه، بأن تدور عليه الأفلاك، أو يكر عليه الجديدان: الليل والنهار.

واعلم أنه اختُلف في الزمان: فقيل: هو حركة الأفلاك، أي دورانها. وقيل: هو نفس الأفلاك. وقيل: هو مقارنةُ متجدِّدٍ معلومٍ لمتجددٍ موهومٍ إزالةً للإبهام، كقولك «آتيك طلوعَ الشمس» فعلى فرض علم طلوع الشمس وجهل الإتيان عنده، يكون الزمان مقارنة الأول للثاني، أي الطلوع للإتيان؛ وعلى فرض عكسه يكون الزمان مقارنة الثاني للأول، أي الإتيان للطلوع.

(أَو تَتَّصِفَ ذَاتُهُ الْعَلِيَّةُ بِالْحَوَادِثِ، أَو يَتَّصِفَ بِالصِّغَرِ أَو الْكِبَرِ، أَو يَتَّصِفَ بِالْأَغْرَاضِ فِي الْأَفْعَالِ وَالْأَحْكَامِ).........................

وقيل: هو متجدد معلوم يقارنه متجدد موهوم. فعلى فرض علم طلوع الشمس في المثال المذكور يكون هو الزمن، وعلى فرض علم الإتيان يكون هو الزمن. والقولان الأولان للحكماء، والأخيران لأهل السنة، فالزمان على الأول عَرَض وهو الحركات، وعلى الثاني جوهر وهو الأفلاك، وعلى الأخيرين أمر اعتباري.

قَولُهُ: (أَو تَتَّصِفَ ذَاتُهُ الْعَلِيَّةُ بِالحَوَادِثِ): أي كقدرة حادثة، أو إرادة حادثة.

قَولُهُ (أَو يَتَّصِفَ بِالصِّغَرِ أَو الْكِبَرِ): بمعنى قلة الأجزاء أو كثرتها، كما يُعلمُ من تفسير الشارح «الصغيرَ» و«الكبيرَ» بما يأتي.

قَولُهُ: (أَو يَتَّصِفَ بِالْأَغْرَاضِ) جمع «غَرَض»، وهو العلة الباعثة على الفعل المترتبة عليه، كالماء المترتب على حفر البئر، فإنه باعث على الحفر، إذ لولاه ما حصل حفر. فالغرض مقدم في الذهن، متأخر في الوجود، ولذا قالوا: «أول الفكر آخر العمل» فإن الإنسان يفكر أولًا في الماء مثلًا الذي يخرج، فيحفر البئر، ثم يترتب على حفرها الماء الذي سبق الفكر فيه، وكذا الاشتغال بالعلم لأجل صيرورتك عالـمًا. فالغرض يفعله الشخص لأجل أن يتكمل به، والمولى لا يفعل الأفعال كإيجاد زيد وعمرو والسماء والأرض لغرض، وهو تعظيم الخلق له وعبادتهم له، فيرتفع بسبب ذلك، لأنه لا يفعل ذلك إلا الناقص المفتقر. والله سبحانه وتعالى غني عن كل ما سواه. وإنما ذكر أنواع المماثلة العشرة وإن كان بعضها داخلًا في بعض كما تقدم التنبيه عليه تعريضًا لجميع من يقول ببعض شيء منها، ولأن المطلوبَ في العقائد التصريحُ بكل عقيدة على حدتها، فلا يُكتفى فيها بدلالة الالتزام.

قَولُهُ: (فِي الْأَفْعَالِ): أي إيجاد الأفعال، أو المراد بـ«الأفعال»: نفس الإيجاد كـ«إيجاد

«المماثلة للحوادث» نقيض «المخالفة»، لأن «المماثلة»: عبارة عن الاتفاق في جميع صفات النفس فيما يجب وما يستحيل وما يجوز، و«المخالفة»: عبارة عن نفي المماثلة، والتقابل بين النفي والإثبات تقابل النقيضين...

زيد وعمرو» مثلًا. (والأَحْكَامِ) أي الأحكام الشرعية، فليس هناك باعث يبعثه على ذلك لما سيأتي قريبًا.

قَوْلُهُ: (نَقِيضِ المخَالَفَةِ) التحقيق أن المقابلة بينهما من مقابلة الشيء والمساوي لنقيضه، لأن نقيض المماثلة لا مماثلة، وهو مساو للمخالفة.

قَوْلُهُ: (لأَنَّ المماثَلَةَ... إلخ): هذا بيان لمعناها الأصلي. والمراد هنا استحالة المماثلة مطلقًا، أي في جميع الصفات أو بعضها. والأول اصطلاح المناطقة، والثاني اصطلاح المتكلمين، وكان المناسبُ الجريَ عليه، فيفسرها بالمشابهة ولو من بعض الوجوه.

قَوْلُهُ: (في جَمِيعِ صِفَاتِ النَّفْسِ): عرَّفَ المصنف في شرحه «صفات النفس» بأنها التي لا تتقرر حقيقة الذات بدونها. واعترضه السكتاني: بأنه إما أن يريد التقرر ذهنًا بمعنى التعقل، أو خارجًا بمعنى التحقق. وعلى كلٍّ يرد عليه اللوازم البينة بالنسبة لملزومها، كالشجاعة للأسد والزوجية للأربعة، فإنه لا تقرر لذات الملزوم في الذهن ولا في الخارج من الذهن بدونها، فيكون التعريف غير مانع لدخول ما ذكر فيه، مع أنه ليس صفة نفسية؟ وأجيب: بأن المراد ما لا يتقرر حقيقة الذات إلا مع حضورها، فيخرج ما كان تعقله تابعًا لتعقل شيء آخر كاللوازم المذكورة، فإن تعقلها عقب تعقل الملزومات، لأن الملزوم من حيثُ كونُه لازمًا يتأخر تعقله عن تعقل الملزوم، بخلاف صفات النفس فإنه لا يمكن حضور الموصوف إلا مع حضورها، فتعقلها مصاحب لتعقله لا تابع له.

قَوْلُهُ: (فِيمَا يَجِبُ... إلخ) بدلٌ من قوله (في جَمِيعِ صِفَاتِ النَّفْسِ) أشار به إلى أن

و«الحوادث» جمع «حادث»، و«الحادث»: هو المتجدد بعد عدم وهو المعبر عنه بـ«العالم»،

المراد بـ(صِفَات النَّفْسِ): ما يجب لها وما يستحيل وما يجوز عليها. هكذا قرره شيخنا في درسه. والذي ذكره المصنف في شرحه أن المراد بـ(صِفَات النَّفْسِ): ما كان داخلًا في حقيقة الموصوف بأن يكون جزءًا من أجزاء حقيقته، كالحيوانية والناطقية بالنسبة لـ«زيد وعمرو» مثلًا، فالمتماثلان هما المتساويان في جميع أجزاء حقيقتهما، لا في بعضها ولا في العرضيات، وهي الصفات الخارجة عن الحقيقة، فـ«زيد» مثلًا إنما يماثله من يساويه في جميع أجزاء حقيقته، وهي الحيوانية والناطقية، بخلاف المساوي له في بعضه، كالفرس المساوي له في الحيوانية فقط، أو في العرضيات كالبياض المساوي له في الحدوث وصحة الرؤية مثلًا، فليس مثلًا له، وعلى هذا يكون قوله: (فَمِمَّا يَجِبُ... إلخ) لازمًا للاتفاق في جميع صفات النفس لا تفسيرًا للصفات المذكورة، وهذا مبني على اصطلاح المناطقة. أما المتكلمون فالأجسام كلها متماثلة عندهم في تركبها من الجواهر. مثلًا يجوز على كل واحد منهما ما جاز على الآخر، ولا تختلف إلا بالعوارض، فالحيوانية والناطقية عندهم من العوارض بالنسبة لـ«زيد وعمرو»، وكذا الحيوانية والصاهلية بالنسبة للفرس، فذات «زيد» مثلًا مسلوبة لذات الفرس في أن كلًّا يأخذ قدرًا من الفراغ ويحتاج إلى مخصص ويقبل الأعراض إلى غير ذلك.

قَوْلُهُ: «(وَالحَادِثُ هُوَ المتَجَدِّدُ... إلخ): هذا تعريف بالأعم لشموله الأحوال الحادثة والأمور الاعتبارية، وإلا فحقيقة الحادث هو الموجود بعد عدم. وإطلاقه على الأحوال الحادثة والأمور الاعتبارية مجاز كما مر.

قَوْلُهُ: (هُوَ المعَبَّرُ عَنْهُ بِالْعَالَمِ) فيه أن المتجدد أعم من الجواهر والأعراض لشموله الأحوال الحادثة والأمور الاعتبارية كما علمت، وكل من الجواهر والأعراض خاص بالأمر الوجودي،

وهو منحصر في الجواهر والأعراض كما سيأتي وهي الأجرام، وحقيقة «الجرم»: هو كل ما مَلَأَ قدرًا من الفراغ كالحجر والشجر وذوات الحيوانات؛ فيستحيل في حقه تعالى أن يكون جرمًا؛ تأخذ ذاته العلية قدرًا من الفراغ كسائر الأجرام، تقدس الله عن ذلك، أو يكون عرضًا يقوم بالجرم وهو النوع الثاني من العالم.........................

فلا يصح قوله: (وَهُوَ مُنْحَصِرٌ... إلخ). ويمكن أن يُقال: مراده بـ«المتجدد»: الموجود بعد عدم بقرينة قوله: (وَهُوَ مُنْحَصِرٌ... إلخ). و(العالَم) بفتح اللام على الأشهر، سُمي بذلك لأنه علامة على وجود صانعه؛ ويكسرها على قلة، سُمي بذلك لأنه سبب في علم صانعه.

قَوْلُهُ: (وَهُوَ): أي العالم منحصر... إلخ، أي على رأي منكر الأحوال. أما على رأي مثبتها فهو ثلاثة: الجواهر والأعراض والأحوال. وحينئذ يُراد بـ«المتجدد»: الثابت في الخارج بعد عدم، أي في خارج الأذهان، أعم من أن يكون ثابتًا في خارج الأعيان أو لا، فيدخل فيه الأحوال ويخرج عنه الأمور الاعتبارية، فإنها ليست من العالم وإن كانت حادثة بمعنى متجددة بعد عدم على ما مر. وهذا كله بناء على القول بعدم إثبات المجردات، وهي الأمور المجردة عن المادة، أي عن الجرمية والعرضية، كالملائكة والأرواح والعقول العشرة. أما على القول بإثباتها -وهو قول الفلاسفة والغزالي- فتكون من جملة العالم، ولا يكون منحصرًا فيما ذكر.

قَوْلُهُ: (وَهِيَ الْأَجْرَامُ): الضمير عائد على الجواهِرِ، أي الجواهر هي الأجرام.

قَوْلُهُ: (وَحَقِيقَةُ الجِرْمِ): أي ماهيته وتعريفه. وفيه أن التعريف لا يصدر بـ«كُلّ» لأنها للأفراد وهو للماهيات، إلا أن يُقال: إنه ضابط لا تعريف. وحينئذ ففي تعبيره بالحقيقة تساهل، والأَولى أن يقال: «وضابط الجرم... إلخ».

وقَوْلُهُ: (كالحجر): أي «مَاصَدَقَاته» لأنها هي التي تملأ فراغًا، لا حقيقته لأنها أمر ذهني.

و«العَرَض»: صفة حادثة كالبياض والحمرة والسواد والصفرة وسائر الألوان، وكالحركة أيضًا والسكون. وكذا يستحيل عليه ما يستلزم مماثلته للحوادث بأن يكون في جهة للجرم؛ بأن يكون فوق الجرم أو تحت الجرم، أو يمين الجرم أو شمال الجرم، أو أمامه أو خلفه، لأنه لو كان في جهات الجرم لزم أن يكون متحيزًا. وكذا يستحيل عليه أن يكون له جهة، لأن الجهة من لوازم الجرم، لأن «فوق» من عوارض عضو الرأس، و«تحت» من عوارض عضو الرِّجْل، و«يمين» من عوارض العضو الأيمن، و«شمال» من عوارض العضو الشمال، و«أمام» من عوارض البطن، و«خلف» من عوارض الظهر. وكذا يستحيل عليه أن يكون موصوفًا بالصغر والكبر، لأن الصغير ما قلَّت أجزاؤه، والكبير ما كبرت أجزاؤه.........

قَوْلُهُ: (وَالْعَرَضُ كُلُّ صِفَةٍ حَادِثَةٍ): أشار به إلى أنه أخص من مطلق الصفة لانفرادها عنه في صفة المولى تبارك وتعالى. وهل الأعراض تبقى زمانين أو لا؟ خلاف، والصحيح الأول كما مر. وعلى الثاني فالصحيح أن الله تعالى يخلق مثلها لنفس انعدامها، ولا يجددها بأعيانها بعد انعدامها.

قَوْلُهُ: (بِأَنْ يَكُونَ فِي جِهَةٍ لِلْجُرْمِ... إلخ) الصحيح أن معتقد الجهة لا يكفر كما قاله ابن عبد السلام، وقيده النووي بكونه من العامة.

قَوْلُهُ: (لأَنَّ «فَوقَ» مِنْ عَوَارِضِ عُضْوِ الرَّأْسِ): الإضافة للبيان، أي من عوارض عضو هو الرأس، وكذا يُقال فيما بعده، والجهة أمر اعتباري لا وجود له.

قَوْلُهُ: (لأَنَّ الصَّغِيرَ... إلخ) يؤخذ منه تعريف الصغر والكبر بقلة الأجزاء وكثرتها كما مر، فلا يُطلق عليه تعالى «كبير» بمعنى كثير الأجزاء. أما بمعنى عظيم فوارد، كما قوله تعالى: ﴿ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ﴾ (الرعد: ٩).

وكذا يستحيل عليه أن يتصف بالأغراض إلى آخرها. والغرض من المصلحة التي اشتمل عليها الفعل أو الحكم لأنه لا يفعل ويحكم كذلك إلا المقهور المحتاج لِأَنْ يتكمَّلَ به، والله تعالى هو الفاعل المختار الغني عن جميع المخلوقات.

(**وَكَذَا يَسْتَحِيلُ عَلَيهِ تَعَالَى أَنْ لَا يَكُونَ قَائِمًا بِنَفْسِهِ بِأَنْ يَكُونَ صِفَةً يَقُومُ بِمَحَلٍّ أَو يَحْتَاجُ إِلَى مُخَصِّصٍ**). هذا أيضًا مما يستحيل في حق الله تعالى، وهو نقيض قيامه تعالى بنفسه..........

قَولُهُ: (**المَصْلَحَةُ**): أي العلة الباعثة على الفعل أو الحكم، وليس المراد بها الحكمة، لأن أفعاله تعالى لا تخلو عن حكمة في الواقع ونفس الأمر وإن لم تصل إليها عقولنا.

وقَولُهُ (**الَّتِي اشْتَمَلَ عَلَيهَا الفِعْلُ أَو الحكْمُ**): أي ترتب عليها خارجًا. أما بحسب الذهن فهي مرتبة عليه كـ ما مر.

قَولُهُ: (**بِأَنْ يَكُونُ صِفَةً**) اعلم أن ذات المولى كذوات الحوادث في أنه يستحيل على كلٍّ أن يكون صفة، فلا حاجة لقوله (**بِأَنْ يَكُونُ صِفَةً**) لأنه معلوم الاستحالة. وتقدم الجواب أنه أتى به للردِّ على النصارى.

قَولُهُ: (**يَقُومُ بِمَحَلٍّ**): صفة كاشفة، لأنه يلزم من كونه صفةً قيامُه بمحل.

قَولُهُ: (**أَو يَحْتَاج... إلخ**): لا يصح جعله معطوفًا على (**يَقُومُ بِمَحَلٍّ**) لاقتضائه أن الاحتياج إلى مخصص من جملة لوازم كونه صفة، وليس كذلك، بل يُحتمل عطفه على (**صِفَة**) بتقدير محذوف. والتقدير: بأن يكون صفة يقوم بمحل أو حادثًا يحتاج إلى مخصص. ويُحتمل عطفه على (**يَكُون**) الثانية، والتقدير: بأن يكون صفة... إلخ، وبأن يحتاج... إلخ. فهو من جملة تفسير النفي. والمعنى: إن عدم القيام بالنفس مفسر بكونه صفة وبالاحتياج إلى مخصص، إذ لو احتاج إلى مخصص لكان حادثًا، لكن كونه حادثًا باطلٌ لما تقدم من وجوب قدمه. فهذا معلوم ضمنًا من العدم، وإنما ذكره لما تقدم غير مرة.

وقوله: «بأن يكون... إلخ» تفسير للنفي وهو قوله فيه «أن لا يكون»، و«المحل»: هو الذات، و«المخصِص» بكسر الصاد: هو الفاعل.

(وَكَذَا يَسْتَحِيلُ عَلَيهِ تَعَالَى أَنْ لَا يَكُونَ وَاحِدًا، بِأَنْ يَكُونَ مُرَكَّبًا في ذَاتِهِ، أَو يَكُونَ لَهُ مُمَاثِلٌ في ذَاتِهِ أَو صِفَاتِهِ)..

قَوْلُهُ: (تَفْسِيرٌ لِلنَّفْيِ): أشار به إلى أن «الباء» للتفسير، وتُسمى «باء التصوير» أيضًا.

قَوْلُهُ: (بِأَنْ يَكُونَ مُرَكَّبًا في ذَاتِهِ): اعترض: بأن كلامه قاصر على نفي الكم المتصل في الذات ولا يشمل نفي الكم المتصل في الصفات وأجيب بجوابين:

الأول: أن قوله: (أَو صِفَاتِهِ) معطوف على (ذَاته) في الموضعين، أو محذوف نظيره من الأول لدلالته عليه.

الثاني: أن المراد بـ«التركيب في الذات» ما يشمل تركيبها باعتبار أجزائها وباعتبار ما قام بها من الصفات، بأن تكون ذاته العلية مركبة من جزأين فأكثر، وبأن يكون ذا صفات متماثلة كعلمين وقدرتين مثلًا.

لا يُقال: لو صدق بالتركيب في الذات باعتبار ما قام بها من الصفات، كما صدق باعتبار ما منه تركبت، لدخل فيه أيضًا التركيب باعتبار المعاني المختلفة كالقدرة والإرادة والعلم وغيرها، فيلزم أن لا تتصف الذات بها لوجوب الوحدانية لها؛ **لأنا نقول**: لا يُتوهم وجوب الوحدانية باعتبارها بعد ما ذكره المصنف من وجوب اتصافه تعالى بها. والتأويل المذكور إنما احتيج إليه لمحاولة وحدانية الصفات المتماثلة، بمعنى أنه لا تعدد في صفات الذات بأن يكون له تعالى قدرتان أو علمان مثلًا، إذ لا يدخل هذا القسم في كلامه بحسب ظاهره إلا بذلك التأويل، فلا بد منه لإدخال ذلك في كلامه، ولا يضر التوهم المذكور لاندفاعه بما تقدم.

(أَو يَكُونَ مَعَهُ فِي الْوجُودِ مُؤثِّرٌ فِي فِعْلٍ مِن الْأَفعَالِ).هذا آخر نقائض الصفات السلبية. وقوله «بأن يكون مركبًا في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته... إلخ» تفسير لقوله «أن لا يكون واحدًا»، و«التركيب»: اجتماع جوهرين فأكثر، هذا هو «الكم المتصل»، والمماثلة في الذات هو الكم المنفصل في الصفات؛ بأن يكون لأحد من المخلوقات صفة مثل صفة من صفات الله تعالى، ولا اعتبار بالموافقة في التسمية، وإنما المحال أن يكون للعبد قدرة يخرج بها الأشياء

قَولُهُ: (أَو يَكُونَ مَعَهُ فِي الْوجُودِ مُؤثِّرٌ... إلخ) فيه ردٌّ على المعتزلة القائلين: «إن العبد يخلق أفعال نفسه» كما سيأتي قريبًا، وهو معطوف على (يَكُون) الواقع تفسيرًا للنفي، أي أنه يستحيل عليه تعالى نفي الوحدانية المفسر بالتركيب، والمماثلة بالذات وبالصفات، وبثبوت مؤثر معه في فعل، فعدم التركيب والمماثلة ينفيان الكم المتصل والمنفصل في الذات والصفات، وعدم ثبوت مؤثِّر معه ينفي الكم المنفصل في الأفعال على ما سيأتي، فقيد الوحدانية ينفي عنه تعالى خمسة أمور كما مر. وأما السادس وهو الكم المتصل في الأفعال بمعنى وجود أفعال كثيرة صادرة عنه تعالى وحده، فهو ثابت لا يصح نفيه، لأنه الموجد لجميع الأشياء.

قَولُهُ: (هَذَا هُوَ الْكَمُّ الْمتَّصِلُ): ظاهره أن الكم المتصل هو نفس الاجتماع. وليس كذلك، بل هو المقدار الذي هو أمر اعتباري كما مر، إلا أن يؤول في كلامه بأن يُقال: والناشئ عن هذا الاجتماع هو الكم المتصل.

وقَولُهُ: (وَالْمُمَاثَلَةُ فِي الذَّاتِ هُوَ الْكَمُّ المنفَصِل): فيه أيضًا مسامحة، لأن الكم المنفصل هو العدد الحاصل من اجتماع مِثْلَين فأكثر. ويمكن تأويله أيضًا بأن يُقال: وما يتحقق به المماثلة في الذات وهو وجود المماثل لها يتحقق به الكم المنفصل، لوجود العدد حينئذ.

وقَولُهُ: (وَكَذَلِكَ فِي الصِّفَاتِ): يمكن شموله للكم المتصل والمنفصل فيها، بأن يجعل التشبيه تامًّا، فيكون قوله: (وَكَذَلِكَ فِي الصِّفَاتِ) معناه أن التركيب في الصفات اجتماع

من العدم إلى الوجود أو إرادة عامة التعلق لا تعارَض، أو علم يحيط بجميع المعلومات، ونحو ذلك من خصائص صفات الإلوهية. وقوله: «أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال» هذا هو الكم المنفصل في الأفعال وهم أعم مما قبله، وذلك ينفي أن يكون لشيء من الأسباب العادية تأثير فيما قارنها..........................

صفتين متماثلتين فأكثر، وهو الكم المتصل في الصفات. والمماثلة فيها هو الكم المنفصل. وفيه ما مر من المسامحة وإمكان التأويل، وحينئذ تكون «الباء» في قوله: (بِأَنْ يَكُونَ... إلخ) بمعنى «الكاف»، أي وكأن يكون له قدرتان فأكثر، أو علمان فأكثر.

قَوْلُهُ: (لا تُعَارَضُ): بالبناء للمجهول، وهو وصفٌ لازم مؤكِّد لما قبله، إذ يلزم من عمومها أن لا يعارضها بصفة مثلها.

قَوْلُهُ: (هذا): أي ثبوت مؤثر معه تعالى في الوجود هو الكم المنفصل، وفيه ما مر من المسامحة وإمكان التأويل. وفيه أيضًا مناقشة أخرى، وهي أن ظاهر عبارته يفيد أن الأفعال فيها كم متصل أيضًا، مع أن قوة كلام المصنف في جميع كتبه تقتضي أن الاتصال والانفصال -أي مجموعهما- لا يعرض للأفعال. قال شيخنا: «ويمكن على بعد أن يُصور الكم المتصل فيها بأن يكون له تعالى شريك لا يستقل بالفعل، والمنفصل بأن يكون له تعالى شريك يستقل بالفعل» على ما في ذلك من المسامحة السابقة لما علمت أن الكمَّ المتصلَ المقدارُ، والمنفصلَ العددُ.

قَوْلُهُ: (وَهُوَ أَعَمُّ مِمَّا قَبْلَهُ): لصدقه بما إذا كان المؤثر قديمًا، وبما إذا كان حادثًا. يعني أن المؤثر المنفي أعم من أن يكون قديمًا أو حادثًا. وأما المماثل المنفي في الذات والصفات، فلا يكون إلا قديمًا؛ لأن الذات والصفات الحادثة ليست مماثلة لذاته تعالى وصفاته حتى ينفي.

وقَوْلُهُ: (وَذَلِكَ): أي عدم المؤثر المفهوم مما ذكر ينفي أن يكون لشيء من الأسباب... إلخ، لشمول المؤثر للقديم والحادث.

فلا أثر للنار في الإحراق ولا للطعام في الشِبع ولا للسكين في القطع، وإلا لزم أن لا يكون مولانا واحدًا في أفعاله، فمن اعتقد أن شيئًا من الأسباب العادية يؤثر بطبعه -أي بذاته وحقيقته- فلا نزاع في كفره، وإن كان يعتقد حدوث الأسباب العادية وليست تؤثر بطبعها وإنما الله خلق فيها قوة وبتلك القوة تؤثر فهو فاسق مبتدع، وفي كفره قولان الراجح عدمه. ومن هذا من اعتقد أن العبد يؤثر فعله بالقدرة التي خلقها الله فيه......................

قَولُهُ: (فَلَا أَثَرَ): أي تأثير.

وقَولُهُ: (فِي الْإِحْرَاقِ): الأولى «في الاحتراق» لأن الناشيء عن النار هو الاحتراق لا الإحراق.

وقَولُهُ: (وَإِلَّا): أي بأن كان لها تأثير فيما ذكر.

وقَولُهُ: (وَحَقِيقَته): تفسير لما قبله.

وقَولُهُ: (فَلَا نِزَاعَ فِي كُفْرِهِ): قال شيخنا: «يؤخذ من ذلك أن كل من بلغ عاقلًا يجب عليه الاشتغال بعلم العقائد، وأن العوام لا يعذرون». وأما قول بعضهم: «إنهم حشو الجنة» فأجاب بعضهم عنه بأنه محمول على عوام بلاد يشتغلون بعلم العقائد، ولا يلزم من اشتغالهم بها أن يصيروا علماء. وهو في السكتاني أيضًا.

قَولُهُ: (وَمِنْ هَذَا): أي ومن هذا القسم (مَنْ اعْتَقَدَ... إلخ) فيكون مبتدِعًا، وفي كفره القولان. وإنما كان من القسم المذكور، لأن القدرة التي للعبد بمنزلة القوة التي في النار مثلًا، فيكون من اعتقد التأثير بالقدرة الحادثة كمن اعتقد تأثير النار مثلًا بالقوة التي خلقها الله تعالى فيها. ويُحتمل أن اسم الإشارة عائد على اعتقاد التأثير بالقوة، لكن على حذف مضاف من الثاني ليطابق الخبر المبتدأ. والتقدير: ومن هذا -أي اعتقاد التأثير بالقوة - من اعتقد، أي اعتقاد من اعتقد... إلخ.

ومن اعتقد حدوث الأسباب وأنها لا تؤثر بطبعها ولا بقوة جعلها الله فيها، وإنما المؤثر هو الله عز وجل، لكن التلازم بينها وبين ما قارنها عقلي لا يمكن تخلفه، فهذا جاهل بحقيقة الحكم العادي، وربما جرَّه ذلك إلى الكفر، بأن يجحد بعث الأجساد لأنه خلاف المعتاد

قَولُهُ: (فَهَذَا جَاهِلٌ بِحَقِيقَةِ الحكْمِ الْعَادِي): أي لأن الحكم العادي هو ما يمكن تخلفه.

قَولُهُ: (وَرُبَّمَا جَرَّهُ ذَلِكَ) أي اعتقاد التلازم وعدم إمكان التخلف (إلى الكفر). وإنما لم يقل بكفره بالفعل لأنه لا يلزم من الاعتقاد المذكور تحقق المُنْجَرِّ إليه، وهو جَحد بَعْث الأجسام مثلًا بالفعل.

وقَولُهُ: (بأن يجحد): «الباء» للسببية.

وقَولُهُ: (لأَنَّهُ خِلَافُ المعتَادِ): أي وهو لا يحكم إلا بما جرت به العادة، ولم تجر العادة بذلك، فهؤلاء قلدوا العوائد وتمسكوا بظواهر من الكتاب والسنة.

قال السنوسي في «المقدمات»: «وأصل الكفر والبدع سبعة:

الإيجاب الذاتي: وهو إسناد الكائنات إلى الله تعالى على سبيل التعليل أو الطبع من غير اختيار.

والتحسين العقلي: وهو كون أفعال الله تعالى وأحكامه موقوفة عقلًا على الأغراض، وهو جلب المصالح ودفع المفاسد.

والتقليد الرديء: وهو متابعة الغير لأجل الحمية والتعصب من غير طلب للحق.

والربط العادي: وهو ثبوت التلازم بين أمر وأمر وجودًا أو عدمًا بواسطة التكرر.

والجهل المركب: وهو أن يجهل الحق، ويجهل جهله به، والتمسك في عقائد الإيمان بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية.

والجهل بالقواعد العقلية التي هي العلم بوجوب الواجبات، وجواز الجائزات،

وكذلك معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ومن اعتقد حدوث الأسباب وأنها لا تؤثر بطبعها ولا بقوة جعلها الله فيها ويعتقد صحة التخلف بأن يوجد السبب العادي كالأكل والشرب ولا يوجد الشبع الذي هو المسبب، وإنما المؤثر في المسبب هو الله تعالى، فهو الموحِّد النَّاجي بفضل الله من الهلاك.

واستحالة المستحيلات.

وباللسان العربي: الذي هو علم اللغة والإعراب والبيان.

فكل واحد من هذه قد ينشأ عنه كفر مجمع عليه، وقد ينشأ عنه بدعة، **فالإيجاب الذاتي** هو أصل كفر الفلاسفة الذين جعلوا ذات الله تعالى علة للممكن بلا اختياره. **والتحسين العقلي** أصلُ كفر البراهمة من الفلاسفة حتى نفوا النبوات، وأصل ضلال المعتزلة حتى أوجبوا على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح لخلقه. **والتقليد الرديء** أصل كفر عبدة الأوثان وغيرهم حتى قالوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾ (الزخرف: ٢٢) أي ملة ﴿وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٣) أي متبعون. ولهذا لا يكفي التقليد في عقائد الإيمان عند بعضهم كما مر. **والربط العادي** أصل كفر الطبائعيين، وضلال من تبعهم من جهلة المؤمنين. **والجهل المركب** أصل ضلال كثير كاعتقاد الفلاسفة تأثير الأفلاك. **والتمسك بظاهر القرآن** والسنة أصل ضلال الحشوية، فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة عملًا بظاهر ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (طه: ٥)، ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ (الملك: ١٦)، ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ (ص: ٧٥) إلى غير ذلك من الآيات.

قَوْلُهُ: (وَكَذَلِكَ مُعجِزَاتُ الْأَنبِيَاءِ عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ): أي لأنها خارقة للعادة. فلو قيل له: «إن النار لم تحرق إبراهيم عليه السلام» مثلًا ربما أنكره.

قَوْلُهُ: (بِفَضْلِ الله): أي لا بطريق الوجوب عليه، بل إن شاء نجا وإن شاء لم ينجُ. فما

(وَكَذَا يَسْتَحِيلُ عَلَيهِ تَعَالَى الْعَجْزُ عَنْ مُمْكِنٍ مَا). هذا شروع من الشيخ ﷺ في أضداد صفات المعاني؛ فـ«العجز عن ممكن ما» ضد القدرة على جميع الممكنات، و«العجز» أمر وجودي على مذهب أهل السنة يضاد القدرة التي هي معنى موجود.........

ألطف هذه العبارة من الشارح!!

قَولُهُ: (الْعَجْزُ عَلَى مُمْكِنٍ): عدَّاه بـ(عَلَى) إما لتضمين العجز معنى سلب القدرة. وحينئذ تكون (عَلَى) متعلقة بـ(القدرة)، أو لأن (عَلَى) بمعنى «عن». ووُجد في بعض النسخ «عن» ولا إشكال عليها.

قَولُهُ: (وَالْعَجْزُ... إلخ): في قوة التعليل لما قبله، كأنه قال: لأن العجز... إلخ.

وقَولُهُ: (أَمْرٌ وجُودِيٌّ): أي من صفة موجودة يمكن الإطلاع عليها. ووجهوا ذلك في الشاهد -أي الحوادث- بأن في الزَّمِن معنًى لا يُوجد في الممنوع من القيام، مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل.

وقَولُهُ: (عَلَى مَذْهَبِ أَهْلِ السُّنَّةِ): أي وأما عند أبي هاشم من المعتزلة فهو عدم ملكة القدرة، فيكون أمرًا عدميًّا، وليس في الزَّمِن صفة متحققة تضاد القدرة، بل الفرق أن الزَّمِن ليس بقادر، والممنوع من القيام قادر على هذا، فالتقابل بينه وبين القدرة تقابل العدم والملكة.

وينبني على الأول -أعني كون العجز صفة موجودة- أنه لا يتعلق إلا بالموجود، فالقائم حال القيام عاجز عن القيام لا عن القعود، والزمن عاجز عن القعود لا عن القيام، فإذا كان قاعدًا صحَّ أن يقول: عجزت عن القعود. أي لا يمكنني دفعه. ولا يصح أن يقول: عجزت عن القيام؛ لأنه ليس موجودًا حينئذ، و تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال محض، هكذا قال الأشعري. ورده بعضهم بأنه لا يلزم من كون الصفة موجودة أنها لا تتعلق إلا بالموجود، ألا ترى أن العلم والإرادة مثلًا صفتان وجوديتان ويتعلقان بالمعدوم؟ فالعجز

وقد تقدم أن هذا الحقيقة الضدين، وما في قوله «ممكن ما» للدلالة على العموم، أي على كل ممكن أيًا كان ذلك الممكن سواء كان من أفعال العبيد التي تقارنها القدرة الحادثة، أو من المسببات العادية، أم لا.

على تقدير أن يكون أمرًا وجوديًا -وإن لم يقم عليه دليل- لا مانع من تعلقه بالمعدوم، كما قاله في «شرح المقاصد». فكون العجز أمرًا عدميًا مذهب المعتزلة تبعًا للفلاسفة، وكونه وجوديًا مذهب أهل السنة وهو التحقيق، ويتعلق بالموجود والمعدوم على التحقيق أيضًا.

قَوْلُهُ: (لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْعُمُوم): أشار بذلك إلى أن (مَا) اسمية، صفة للممكن، أتى بها لإفادة عموم الممكنات، كأنه قيل: أي ممكن كان جِرْمًا أو عَرَضًا أو غيرهما إن قدر في العالم ما ليس بجرم ولا عرض. وسُئل الشبراملسي عمن قال: «لا يقدر الله أن يخرجني من مملكته» هل يكفر أم لا؟ فأجاب أنه لا يكفر، لأنه لا يمكن وجود مملكة لغيره يخرجه إليها، فوجود مملكة لغيره مستحيل، والقدرة لا تتعلق بالمستحيل.

قَوْلُهُ: (ذَلِكَ المُمْكِنُ): لا حاجة إليه للاستغناء عنه بما قبله، ففيه إظهار في مقام الإضمار.

قَوْلُهُ (الَّتِي تُقَارِنُهَا الْقُدْرَةُ الحَادِثَةُ): أي المخلوقة مع تلك الأفعال، لا بعدها ولا قبلها، لأن القدرةَ عَرَضٌ، وهو لا يبقى زمانين على ما مر. نعم، هي مقدمة على الفعل في التعقل.

قَوْلُهُ: (أَمْ لَا): أي أم لم يكن من أفعال العبيد ولا من المسببات العادية، وهو كثير كخلق السماء والأرض والجنة والنار، وإيجاد مثل ذلك وأحسن منه. وأما قول الغزالي: «ليس في الإمكان أبدع مما كان» فقد تقدم الجواب عنه بأن معناه أنه لا يوجد أبدع من هذا العالم لكماله في الدلالة على الله لعدم تعلق علم الله تعالى وقدرته وإرادته بإيجاد أبدع منه. ولو شاء تعالى لأوجد أبدع منه، فليس في كلامه ما يقتضي نسبة العجز إلى القدرة كما توهمه البقاعي، فاعترض على الغزالي.

(وَإِيجَادُ شَيْءٍ مِن الْعَالَمِ مَعَ كَرَاهَتِهِ لِوجُودِهِ أي عَدَمُ إِرَادَتِهِ لَهُ تَعَالَى أَو مَعَ الذُّهُولِ أَو الْغَفْلَةِ أَو بِالتَّعْلِيلِ أَو بِالطَّبْعِ). هذا ضدُّ الإرادة المتعلقة بجميع الممكنات..........

قَوْلُهُ: (وَإِيجَادُ شَيْءٍ مِن الْعَالَمِ... إلخ) عطف على (الْعَجْز) المسلط عليه قوله: (وَكَذَا يَسْتَحِيلُ). ولم يذكر ذلك على حدته بأن يقول «وكذا يستحيل عليه إيجاد ..إلخ» كما فعل في غيره لقلة الكلام على ما قبله، فجمعه معه للاختصار. و(الْعَالَم) بفتح اللام وكسرها كما مر.

وقوله: (لِوجُودِهِ): أي ثبوته، بناءً على شمول العالم للأحوال كما مر. يعني أنَّ وقوع شيء من العالم دون إرادته تعالى لذلك الشيء ينافي إرادته العامة التعلق، لأن خروج شيء من العالم عنها ينفي العموم، وأحرى خروج جميع العالم عنها، فمنافاة هذا للإرادة من حيثُ عمومُ تعلقها لا من حيثُ ذاتُها، بخلاف الإيجاد بالتعليل أو الطبع، فإنهما منافيان لها من حيثُ ذاتُها. وفي كلامه حذف أولًا وثانيًا. والتقدير: وإيجاد شيء من العالم أو إعدامه مع كراهته لوجوده أو عدمه، لما مر من عموم تعلق الإرادة للموجود والمعدوم .

وإنما لم يقل «وكذا يستحيل عليه تعالى الكراهة» أي عدم القصد، ليتأتى له العطف في قوله: (أَو مَعَ الذُّهُولِ)، ولئلا يُتوهم على الكراهة العامة التعلق كالإرادة. والقصد الرد على المعتزلة في قولهم:« إنه لا يريد من الممكنات الشرور والقبائح، بل هي واقعة من غير أن يريدها» تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

قَوْلُهُ: (أي عَدَمُ إِرَادَتِهِ): أشار بتفسير الكراهة بذلك إلى أن التقابل بينها وبين الإرادة تقابل العدم والملكة. واستغنى عن أن يقول: «عما من شأنه أن يُراد» لأنه فرض ذلك في الممكن الذي شأنه إمكان أن يُراد.

فقول الشارح: (هَذَا ضِدُّ الإِرَادَةِ) أراد به الضد اللغوي.

قَوْلُهُ: (أَو مَعَ الذُّهُولِ... إلخ): عطف على قوله: (مَعَ كَرَاهَتِهِ). وكذا قوله: (أَو

وهي الكراهية، ومعنى ما ذكره الشيخ أن يوجد الله شيئًا من العالم كالكفر أو المعاصي أو غير ذلك وهو لا يريدها بل ما أوجدها إلا وهو يريدها؛ إذ تعالى الله أن يقع في ملكه ما لا يريد.

بِالتَّعْلِيلِ... إلخ) والتقدير: إيجاد شيء من العالم كائنًا مع الكراهة، أو كائنًا مع الذهول أو الغفلة، أو كائنا بالتعليل... إلخ. وعطف ذلك على «الكراهة» من عطف الخاص على العام لدخول (جَمِيعِهَا) فيها بالمعنى الذي ذكره، وهو عدم الإرادة.

فإن قلتَ: إن كانت هذه الأمور داخلة في الكراهة بذلك المعنى كان مستغنًى عنها، فلا حاجة لذكرها؛ قلتُ: إنما ذكرها وإن استغنى عنها بما ذكر لأن المقصود ذكر العقائد على وجه التفصيل، ولو استغنى فيها بعام عن خاص، لكان ذلك ذريعة إلى جهل كثير من العقائد، لأن إدخال الجزئيات تحت كلياتها عسير، وخطر الجهل في هذا العلم عظيم.

قَوْلُهُ: (وَهِيَ الْكَرَاهِيَةُ) بتخفيف الياء كـ«طَوَاعِيَة»، بمعنى الكراهة.

وقَوْلُهُ: (أَنْ يُوجَدَ... إلخ): بدلٌ من (مَا).

وقَوْلُهُ (كَالْكُفْرِ وَالمعَاصِي): مثَّل بذلك لأنه محل النزاع بين أهل السنة والمعتزلة، فإنهم ذهبوا إلى أنه تعالى لا يريد الشرور والقبائح.

واحتجوا على ذلك بأن إرادة القبيح قبيحة، وأن العقاب على ما أُريد ظلم، وأن النهي عما يُراد والأمر بما لا يُراد سفه. والله منـزه عن ذلك.

وردّ الأول والثالث بأن القبح والسفه بالنسبة إلينا لا إلى الله تعالى، لأنه لا يُسْئَلُ عما يفعل. وحكمة أمره ونهيه ظهور الامتحان، هل يطيع الآمر أم لا. ورد الثاني بأنه متصرف في ملكه، والظلم هو التصرف في ملك الغير. فكلامهم المذكور ساقط، لاقتضائه أن أكثر ما يقع في الوجود من أفعال العبيد على غير إرادته تعالى، فيلزم أن يقع في ملكه تعالى ما لا يريد، وهم لا يقولون به.

وفسر الشيخ «الكراهية» بعدم الإرادة؛ احترازًا عن الكراهة الشرعية؛ فإنه يجوز أن يكون المكروه كراهة شرعية مرادًا لله تعالى، بل هي والمحرم ما وقعا إلا بإرادة الله تعالى؛ إذ لا ملازمة بين الأمر والإرادة على مذهب أهل السنة، بل بينهما عموم وخصوص من وجه؛ فقد يأمر ويريد كإيمان الأنبياء..............................

ولهذا أُحْضِرَ بعض أئمة أهل السنة للمناظرة مع بعض أئمة المعتزلة، فلما جلس المعتزلي قال: سبحان من تنزه عن الفحشاء. فقال السُّنِّي: سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء. فقال المعتزلي: أيشاء ربنا أن يُعصى؟ فقال السُّنِّي: أيُعصى ربنا قهرًا؟ فقال المعتزلي: أرأيت أن منعني الهدى، وقضى عليَّ بالرَّدَى، أأحسن إليَّ أم أساء؟ فقال السني: إن منعك ما هو لك فقد أساء، وإن منعك ما هو له فإنه يختص برحمته من يشاء. فانقطع المعتزلي عن المناظرة.

قَوْلُهُ: (احْتِرَازٌ عَنِ الْكَرَاهَةِ الشَّرْعِيَّةِ... إلخ): يعني أن الكراهة لما كانت لفظًا مشتركًا تُطلق في أصول الفقه على طلب ترك الشيء طلبًا غير جازم، وفي اصطلاح المتكلمين على عدم الإرادة -وهو المراد هنا- فسره المصنف بما ذكر، لئلا يُتوهم إرادة معناها الآخر وأنه ينافي الإرادة؛ وللتنبيه على خطأ المعتزلة في قولهم «إن ا لإرادة على وفق الأمر وتابعة له». فالمكروه شرعًا ليس بمراد، ففي ذلك التفسير فائدتان. وبذلك يُجاب عما يُقال: إن التفسير ليس من وظيفة المتون. لا يُقال: إن المقام يقتضي تفسيرها بما ذكر، فلا حاجة له؛ لأنا نقول: إن المصنف لاحظ الاحتياط. وأيضًا فالفائدة الثانية لا يحصل التنبيه عليها إلا بذلك التفسير.

قَوْلُهُ: (إِذْ لا مُلَازَمَةَ... إلخ) علة لقوله (فَإِنَّه يجوز أن يكونَ المكروه... إلخ).

قَوْلُهُ: (بل بينهما): أي بين متعلقهما، أو بينهما من حيثُ متعلقُهما كما يُعلم من تقريره، لا من حيثُ ذاتُهما، لأنهما متباينتان حقيقة، ولا من حيثُ تعلقُهما، لأن تعلق الأمر تعلق دلالة، وتعلق الإرادة تعلق تخصيص.

والملائكة وسائر المؤمنين. وقد لا يأمر ولا يريد كالكفر في حقهم. وقد يأمر ولا يريد كإيمان من سبق في علم الله تعالى أنه لا يؤمن كأبي جهل وأضرابه فإنه مأمور بالإيمان ولم يرده الله تعالى منه. وقد يريد ولا يأمر كالمحرمات والمكروهات والمباحات، فإنه أرادها بدليل وقوعها ولم يأمر بها.

قَوْلُهُ: (وَالمَلَائِكَة) أي على أحد قولين، والآخر يقول: إنهم ليسوا مأمورين بالإيمان، بل هو واقع منهم بطريق القهر، فلا يتعلق به التكليف، إذ لا يتعلق إلا بفعل اختياري. وعلى هذا فيُقال فيه: إنه مراد وليس مأمورًا به.

قَوْلُهُ: (وَقَدْ لَا يَأْمُرُ وَلا يُرِيدُ): هذا زائد على ما يقتضيه العموم والخصوص الوجهي، إذ هو يقتضي ثلاثة أقسام فقط: قسم للاجتماع وقسمان للانفراد. وأما هذا فهو خارج عن القسمة المذكورة.

قَوْلُهُ: (وَقَدْ يَأْمُرُ وَلَا يُرِيدُ): اعترض بعض المعتزلة هذا القسم بقولهم: كيف يصح أن يأمر بما لا يريد؟ ورُدَّ بأن ذلك ليس بمستحيل عقلًا، فمنعه مجرد مكابرة.

قَوْلُهُ (وَأَضْرَابِهِ): كـ«نمرود» و«فرعون».

وقَوْلُهُ: (فَإِنَّهُ) أي من علم أنه لا يؤمن (مَأْمُورٌ بِالْإِيمَانِ) مع علمه تعالى أنه لا يوجد منه، فيكون من التكليف بالمحال. والأصح جوازه عقلًا، سواء كان محالًا لذاته -أي ممتنعًا عقلًا وعادةً كالجمع بين الضدين كالسواد والبياض- أو محالًا لغيره، أو ممتنعًا عادةً لا عقلًا، كالمشي من الزَّمِن. وخرج بالتكليف بِالمحَال التكليفُ المحال، فلا يجوز. والفرق بينهما أن الخلل في الأول يرجع إلى المأمور به، وفي الثاني إلى المأمور، كتكليف ميت وجماد.

قَوْلُهُ: (وَلَمْ يُرِدْهُ اللهُ تَعَالَى مِنْهُ) أي لأنه لو أراده لوقع. فمذهب أهل السنة أن الله تعالى أراد إيمان المؤمن وكفر الكافر، ولو أراد من الكافر الإيمان وقدَّره عليه لوقع.

وقال أهل الاعتزال: «إنه تعالى أراد من الجميع الإيمان، فأجاب المؤمن وامتنع الكافر».

وقوله: «أو مع الذهول أو الغفلة» هذا معطوف على قوله «مع كراهته» لوجوده، أي ومما يستحيل في حق الله تعالى إيجاد شيء من العالم مع الذهول أو الغفلة. و«الذهول»: عدم العلم بالشيء مع تقدمه، و«الغفلة» أعم من تقدم العلم وعدم تقدمه..................

وسببه أنهم قاسوا الغائب على الشاهد، فرأوا أن مريد الشر شرير، والكفر شر، فلا يصح أن يريده تعالى بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾ (الزمر: ٧).

وأجاب أهل السنة بأن مريد الشر شرير في حق المخلوقين فقط. وأما في حقه تعالى فهو يفعل في ملكه ما يشاء. فقياسه على الشاهد لا يصح. وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾ فأُجيب عنه بأنه من العام الذي أُريد به الخصوص، أي عباده المؤمنين من الملائكة ومؤمني الإنس والجن، وهم الذين قال الله تعالى في حقهم: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيۡسَ لَكَ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٌ﴾ (الحجر: ٤٢)، فهو وإن كان عامًّا في اللفظ خاصٌّ في المعنى، كقوله تعالى: ﴿عَيۡنٗا يَشۡرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ (الإنسان: ٦) فإن المراد بعض العباد لا كلهم.

وأجاب بعضهم بأن الإرادة غير الرضا، فمعنى لا يرضاه: لا يشكره لهم، أو لا يرضاه دينًا مشروعًا لهم. والتمسك بالآية مبنيٌّ على ترادفهما، وهو باطل، بل الرضا إما مباين للإرادة بناءً على أنه من صفات السلوب، وعرفه بعضهم بأنه عدم الاعتراض على الفعل؛ أو أخص منها، لأنها تطلق بإزاء معنيين: إرادة تقدير، وإرادة رضا. والثانية أخص من الأولى، فالرضا إما أخص من مطلق الإرادة أو مباين لها لا مرادف لها، خلافًا للمعتزلة.

قَوۡلُهُ: (مَعَ تَقَدُّمِهِ): أي العلم. ويُؤخذ من ذلك أن بينهما عمومًا وخصوصًا مطلقًا، فكل ذهول غفلة ولا عكس. والفرق بينهما وبين النسيان أنهما زوال الشيء من الحافظة مع بقائه في المدركة، بخلاف النسيان فإنه زوال الشيء من الحافظة والمدركة معًا. وقيل: الذهول والغفلة متساويان. وقيل: الذهول أعم من الغفلة والنسيان، لأن الغفلة زوال الشيء من

هذا ما ظهر للمؤلف، ومن ظهر له خلاف هذا فالأجر له في إلحاقه بهذا المحل. وقوله: «أو بالتعليل أو بالطبع» هذا أيضًا يتعلق بإيجاد شيء، أي ومما يستحيل في حقه تعالى إيجادُ شيء من العالم بالتعليل أو بالطبع، ومعنى ذلك أن يكون وجودُه يلزم منه وجود الكائنات كلزوم المعلوم لعلته، والمطبوع لطبعيته؛ مثال العلة عند القائلين بها -قبحهم الله تعالى- حركة الإصبع، فإنها علة لحركة الخاتم، يلزم من حركة الإصبع حركة الخاتم. مثال الطبعية عند القائل بها النار..

الحافظة مع بقائه في المدركة؛ والنسيان زواله منهما، والذهول أعم من ذلك، فينفرد عن كل واحد في الآخر. وأما السهو فهو على هذا مرادف للغفلة، كما يؤخذ من قول «القاموس»: «غَفَلَ عَنْهُ غُفُولًا: تَرَكَهُ وَسَهَا عَنْهُ». أما على الأول فمرادف للذهول.

قَوْلُهُ: (هَذَا): أي تفسير الذهول والغفلة بما ذكر.

قَوْلُهُ: (لِلْمُؤَلِّفِ): أي صاحب المتن كما هو الظاهر.

وقَوْلُهُ: (بِهَذَا المحَلِّ): أي على هامش المتن أو هامش الشرح، أو في تأليف لذلك الشخص إن ألف تأليفًا في هذا الشأن، إما متنًا أو شرحًا على هذا المتن أو غيره. وليس المراد إلحاقه في صلب المتن أو الشرح، لأن ذلك لا يجوز لما يلزم عليه من عدم الوثوق بنسبة شيء إلى المؤلفين لاحتمال أن يكون ما وُجِدَ مُثْبَتًا في كلامهم مِنْ إصلاحِ مَنْ وَقَفَ عَلَى كُتُبِهِم.

قَوْلُهُ: (يَلْزَمُ مِنْهُ وجُودُ الْكَائِنَاتِ... إلخ): أي ينشأ عنه وجود الخلائق من غير أن يكون له إرادة واختيار فيه.

وقَوْلُهُ: (كَلُزُومِ المعلُولِ... إلخ): لزوم المعلول لعلته عقلي، والمطبوع لطبيعته عادي.

قَوْلُهُ: (فَيَلْزَمُ مِنْ حَرَكَةِ الأَصْبعِ حَرَكَةُ الخاتَمِ) أي بحيث يكون الأصبع مؤثرًا في تحرك الخاتم. وليس المراد مطلق اللزوم بمعنى عدم الانفكاك، لأن ذلك موجود في الجوهر

فإنها طبيعة تؤثر في الإحراق لكن إذا وجدت شروطها وهو مماستها للحطب مثلًا وانتفى مانعها وهو البلل.........

والعرض، فإنه يلزم من وجود الأول وجود الثاني، فيلزم أن يكون علة فيه ولا قائل به. والحاصل أن حركة الخاتم عندهم ناشئة عن حركة الأصبع لازمة لها. وأما عندنا فالموجد لكل من الحركتين هو الله تعالى.

قَوْلُهُ: (فَإِنَّهَا طَبِيعَةٌ): أي حقيقة من الحقائق، فالمراد بـ«الطبع»: الحقيقة.

قَوْلُهُ: (لَكِنْ إِذَا وُجِدَ شرطُها[1]... إلخ): فإن قلتَ: أين الشروط والموانع بالنسبة لتأثير المولى تبارك وتعالى؟ قلتُ: الشروط موجودة في الواقع، والموانع منتفية كذلك وإن لم تطلع عليها. أو يُقال: إن الطبائعيين لم يقولوا بذلك إلا بالنسبة للحوادث، لا بالنسبة للقديم تبارك وتعالى. وكلام الشارح الآتي يؤيد الأول. والذي صرح به المصنف في شرحه هو الثاني. وقال بعضهم: الشروطُ عندهم ثبوتُ الألوهية له تعالى. وانتفاءُ المانع عدمُ النظير له، فيكون المانع هو النظير.

فإن قلتَ: التأثير بالطبع كما يتوقف على وجود الشروط وانتفاء الموانع يتوقف أيضًا على السبب، فَلِمَ لَمْ يذكروا توقفه عليه؟ قلتُ: التأثير عند هؤلاء وإن توقف على الثلاثة لكن السبب عندهم هو نفس الطبيعة، فلذا لم يعدوه. وأما توقفه على سبب خارج فلا، كما قاله السكتاني.

وقد عُلم من كلام الشارح أن أقسام الفاعل ثلاثة: فاعل بالاختيار، وهو الذي إن شاء فعل، وإن شاء ترك؛ وفاعل بالتعليل؛ وفاعل بالطبع.

لا يُقال: إن الطبائعيين في تأثير الأمزجة والأسباب العادية على فرقتين: فرقة تقول: إنها تؤثر بطبعها؛ وأخرى تقول: تؤثر بقوة أودعها الله فيها، ولو نزعها منها لم تؤثر. فحينئذ تكون أقسام الفاعل أربعة لا ثلاثة؛ لأنا نقول: التأثير بالقوة يرجع للفاعل بالاختيار وإن كان

---

(١) انظر الحاشية السابقة.

وهذا هو الفرق بينها وبين العلة، إذ العلة لا يتوقف تأثيرها على شيء بخلاف الطبيعة.
ووجه منافاة هذه الأمور الأربعة.........

بواسطة، فالفاعل بالاختيار واحد، والتقسيمُ إنما هو في أثره، ولا يلزم من تقسيم أثره إلى ما يكون بدون واسطة وإلى ما يكون بها تعددٌ في الفاعل.

نعم، يلزم أن تكون الأقسام أربعة بناءً على قول المعتزلة: «إن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية» لأنهم قسموا الفاعل بالاختيار إلى: قديم وهو الله تعالى؛ وإلى حادث وهو العبد. وأما أهل السنة فلا فاعل عندهم بالاختيار إلا الله تعالى.

فَإِنْ قُلْتَ: إن المعتزلة يقولون بالتولد، وهو أن يوجب فعلٌ لفاعله فعلًا آخر، فيقولون: إن العبد خلق حركة يده، وحركةُ يده أوجبت له حركةَ الخاتم، فكيف تقول: إنهم لا يقولون إلا بالفاعل بالاختيار كأهل السنة؟ قلتُ: إنهم يقولون: إن العبد أثّر في حركة اليد بالاختيار، وفي حركة الخاتم بالاختيار أيضًا، لكن بواسطة حركة اليد، فلم يقولوا بالفاعل بالتعليل، بل الفاعل عندهم إنما هو بالاختيار يفعل فعلين: أحدهما بلا واسطة والثاني بواسطة نظير ما تقدم.

قَوْلُهُ: (وَهَذَا): أي ما تقدم من توقف تأثير الطبيعة على وجود الشروط وانتفاء الموانع، بخلاف تأثير العلة.

(هُوَ الْفَرْقُ): أي الفارق... إلخ. ثم أوضح ذلك بالتفريع بقوله: (فَالْعِلَّةُ... إلخ) فهو تفريع على قوله: (وَهَذَا هُوَ الْفَرْقُ... إلخ).

قَوْلُهُ: (وَوَجْهُ مُنَافَاةِ... إلخ): فالمراد بـ«الضِّدِّ»: مطلق المنافي ولو كان بواسطة، إذ منافاة الذهول والغفلة للإرادة بواسطة منافاتها للعلم.

إن قلتَ: فعلى هذا كل ما كان منافيًا للعلم كان منافيًا للإرادة، فيلزم عليه أن يذكر أضداد

أن الكراهية تستلزم نفي الإرادة، والذهول والغفلة يستلزمان نفي العلم، المستلزم نفي الإرادة، لأن الإرادة هي القصد إلى تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه، والقصد إلى ما يجهل محال، وكذا التعليل والطبع يستلزمان قدم العالم لأن علته وطبيعته..........

العلم، وهي الجهل وما في معناه من منافيات الإرادة، ويلزم عليه أيضًا أن يذكر الذهول والغفلة في منافيات العلم، لأن منافاتهما له بلا واسطة، فهما أقرب إليه من الإرادة، لأن منافاتهما لها بواسطة العلم كما علمت؛ قلتُ: هو كذلك، لكن لما كان الجهل وما في معناه يقابل العلم لغةً وشرعًا، حتى إنه لا يذكر في مقابلته غيره من الذهول والغفلة، وكان الذهول والغفلة كثيرًا ما يقابلان بـ«القصد» إذ يقال: «فعل بي فلانٌ كذا قصدًا» فيعتذر بذهوله وغفلته، خَصَّ المصنف الجهلَ وما في معناه بمضادة العلم؛ والذهول والغفلة بمضادة الإرادة، فالسبب لما صنعه استعمالُ اللغةِ والشرعِ الجهلَ وما في معناه في مقابلة العلم والذهول، أو الغفلة في مقابلة الإرادة.

قَولُهُ: (أَنَّ الْكَرَاهِيَةَ تَسْتَلْزِمُ... إلخ): فيه نظر، لأنه جعل (الْكَرَاهِيَةَ) ملزومة، و(نَفْيَ الإِرَادَةِ) لازمًا، ومعلوم أن اللازم غير الملزوم، فيقتضي أن (نَفْيَ الإِرَادَةِ) ليس معناها المطابقي، بل معناها الالتزامي، وهو مخالف لصريح المصنف حيث ذكر معناها المطابقي بقوله (أي عَدَمُ إِرَادَتِهِ... إلخ)، فكان الأولى أن لا يعبر بالاستلزام ويقول: «إن الكراهية نفي الإرادة... إلخ». والكراهية -بتخفيف الياء- بمعنى الكراهة كما مر، وفي بعض النسخ إسقاط «الياء».

قَولُهُ: (لأَنَّ عِلَّتَهُ وَطَبِيعَتَهُ) أي وهي ذات الباري تعالى على زعمهم الفاسد، وتُسمى عندهم «علة العلل» أي وإذا كانت العلة قديمة، لزم قدم المعلول وهو العالم، لأنه لا يتخلف عن علته، وإذا كان قديمًا، لم يصح قصده، أي إرادته. فقد نفوا عنه تعالى الإرادة وكذا القدرة وسائر صفات المعاني. وكفرهم إنما هو باعتقادهم قِدَم العالم، لا بنفي الصفات المذكورة، فإن المعتزلة ينفونها ولم يكفروا كما مر. إلا أن يُقال: إن هؤلاء نفوها وأثبتوا ضدها، بخلاف المعتزلة، فصح عد ذلك من جملة الأمور التي كفر بها الفلاسفة، وهي خمسة: أولها: ما ذكر؛

قديمة، والقديم لا يُقصد بإيجاد لأنه موجود، لأن تحصيل الحاصل محال.

(وَكَذَا يَسْتَحِيلُ عَلَيهِ تَعَالَى الجَهْلُ وَمَا في مَعْنَاهُ بِمَعْلُومٍ مَا وَالموتُ وَالصَّمَمُ وَالْعَمَى وَالْبَكَمُ). هذه أيضًا أضداد لمقابلها، أما «الجهل» فهو ضد العلم.........

وثانيها: قدم العالم كما علمت؛ وثالثها: إنكارهم علم الله تعالى بالجزئيات؛ ورابعها: حكمهم باكتساب النبوة؛ وخامسها: إنكارهم حشر الأجساد.

قَولُهُ: **(لأنَّ عِلَّتَهُ وَطَبِيعَتَهُ قَدِيمَةٌ)** أي ومتى وجِدت العلة، وُجد المعلول، ومتى وجدت الطبيعة، وُجد المطبوع. والعلة والطبيعة هو الله تعالى عند القائل بذلك كما مر.

وقَولُهُ **(لا يُقْصَدُ بِالإِيجَادِ)**: أي فلا يكون من متعلقات الإرادة.

قَولُهُ **(لأَنَّ تَحْصِيلَ الحاصِلِ... إلخ)** لا يخفى ما في ذلك التعليل من الركاكة، فكان الأَولى أن يقول بعد قوله **(لأَنَّهُ مَوجُودٌ)** «فيلزم على إيجاده تحصيل الحاصل، وتحصيل الحاصل محال».

قَولُهُ: **(الجهلُ)** أي مركبًا كان أو بسيطًا، فالأولُ تصوُّرُ الشيء على خلاف ما هو به في الواقع، والثاني عدمُ العلم بالشيء بأن لم يدركه لا على ما هو به ولا على خلاف ما هو به. وكلام الشارح الآتي يقتضي أن مراد المصنف هو المركب، وأن البسيط داخل في قوله **(وَمَا في مَعْنَاه)**.

قَولُهُ: **(بِمَعلُومٍ مَا)**: متعلق بـ**(الجهْل)** لكن يلزم عليه الفصل بين المصدر ومعموله بالعطف. ويُحتمل أن يتعلق بالضمير المضاف إليه العائد على **(الجهْل)** بناءً على أن ضمير المصدر يعمل، كما في قوله:

وَمَا هُوَ عَنْهَا بِالحدِيثِ المُرجم[1]

قَولُهُ: **(أَمَّا الجهلُ)**: أي المركب، فهو ضد العلم، لصدق حدِّ الضدين عليهما، فإنهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف. وأما البسيط فليس

---

(١) وهو عجز بيت من معلقة زهير بن أبي سلمى. والحديث المرجم هو الحديث الذي فيه الظن والشك في صحته.

هذا مذهب أهل السنة، والذي في معنى الجهل الشك والظن والوهم، لأنها لا ينكشف بها المعلوم على ما هو به، وكذا كون العلم ضروريًا أو نظريًا..........

ضد العلم، بل مقابلًا له تقابل العدم والملكة.

وقَوْلُهُ (عِنْدَ أَهْلِ السُّنَّةِ): أي وأما عند المعتزلة فليس بضد، بل مماثل له، فامتناع الاجتماع بينهما للمماثلة لا للمعاندة. ومحل النزاع بيننا وبينهم هو المركب لا البسيط، فإنه أمر عدمي باتفاق منا ومنهم.

قَوْلُهُ: (وَالَّذِي فِي مَعْنَى الجَهْلِ... إلخ) هكذا في بعض النسخ. وفي بعضها «وما في معنى الجهل... إلخ». و(مَا) مبتدأ، و(الشَّك) وما عُطف عليه خبر. وعلى كل من النسختين مؤاخذة لاقتضائه انحصار مَا في معنى الجهْلِ فيما ذكر، وليس كذلك، بل في معناه أيضًا الجنون والإغماء والسُّكْر والغشية والاعتقاد[1] والجهل البسيط، بناءً على ما مر من أن الجهل في كلام المصنف هو المركب كما يفيده كلام الشارح. وفي بعض النسخ «وفي معنى الجهل... إلخ» وهي ظاهرة.

قَوْلُهُ: (وَكَذَا كَوْنُ الْعِلْمِ ضَرُورِيًّا): أي في معنى الجهل. واعلم أن الضروري يُطلق على ما قارنه ضرر وحاجة، كالعلم المكره على تحصيله بالتهديد والضرب مثلًا؛ وعلى ما لم تتعلق به القدرة الحادثة، بأن حصل للنفس بغتةً من غير اكتساب، كالعلم الحاصل بالإبصار من غير قصد، بأن كان فاتحًا عينيه، فمر عليه شخص فرآه وعلم أنه إنسان، فهذا لم تتعلق به قدرته؛ وعلى ما حصل لا عن دليل؛ وعلى ما حصل لا عن نظر. والأول ممنوع في حقه تعالى لإشعاره بالحدوث المستلزم سبق العدم، ولاقتضائه الضرورة والإلجاء، فيُمتنع إطلاق الضروري على علمه تعالى بذلك المعنى. وأما الثلاثة الأخيرة فليست ممنوعة في حقه تعالى، لأن علمه تعالى لم تتعلق به قدرة حادثة ولا قديمة، ولم يتوقف على نظر ولا دليل، لكن مُنع من إطلاق الضروري

---

(١) لأنه باطل بمعانيه كلها في حق الله عز وجل، سواء كان مطابقا للواقع أم غير مطابق، عن دليل أم لا عن دليل، جازمًا أم غير جازم.

أو بديهيًّا. فإن هذا كله في معنى الجهل، لأن العلم النظري يسبقه الجهل، وكذا ما عطف عليه، و«الموت» ضد الحياة، و«الصمم» ضد السمع........

في حقه تعالى بتلك المعاني خوفًا من توهم المعنى الأول، لا لكونه يستدعي سبق الجهل، خلافًا لما يفيده ظاهر الشارح من أن الضروري بأقسامه في معنى الجهل.

فإن قلتَ: التعبير بمادة الفعل -وهو حصل في المعاني الثلاثة الأخيرة- يشعر بالحدوث المستلزم سبق العدم، فصحَّ ما أفاده ظاهر الشارح من أن الضروري بأقسامه في معنى الجهل، لأن العدم يسبقها؛ قلتُ: الأفعال المذكورة في التعاريف مجردة عن اعتبار الزمان، فلا إشعار لها بما ذكر. والفرق بين المعنيين الأخيرين أن الأول أعم من الثاني، لأن الدليل يشمل الدليل العقلي، وهو ما تركب من مقدمات عقلية؛ والنقلي، وهو ما كان من كتاب أو سنَّة مثلًا، بخلاف النظري، فإنه خاص بما تركب من مقدمات عقلية فقط.

قَولُهُ: (أَو بَدِيهِيًّا): يُطلق البديهي على ما لا يتوقف على حدس ولا تجربة ولا غيرهما، فيكون أخص من الضروري بالمعنيين الأخيرين، ومباينًا له بالمعنى الأول، وقريبًا منه بالمعنى الثاني. ومعلوم أنه بالمعنى المذكور ليس مستحيلًا في حقه تعالى، لكن لما كان يُقال: «بَدَهَ النَّفْسَ الأَمْرُ» إذا أَتَاهَا بَغْتَةً من غير سبق شعور، امتُنع إطلاقه على علمه تعالى، لاقتضائه عدم سبق شعور في حقه تعالى، وهو محال. ويُطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال وإن توقف على حدس أو تجربة، فيكون مرادفًا للضروري بالمعنيين الأخيرين وقد عُلم حكمهما، ومباينًا له بالمعنيين الأولين.

قَولُهُ: (فَإِنَّ هَذَا كُلَّهُ... إلخ): هذا تصريح بما استُفيد من التشبيه في قوله (وَكَذَا كَونُ العِلْمِ... إلخ).

قَولُهُ (وَالموَتُ ضِدُّ الحيَاةِ): أي على القول بأنه أمر وجودي. وعليه فيُعرَّف بأنه: عرض

و«العمى» ضد البصر، و«البكم» ضد الكلام، وهذه كلها أضداد عند أهل السنة لأن المحل الذي يقبلها إن لم يتصف بها يتصف بضدها.........................

يعقب الحياة. ويدل لهذا قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ (الملك: ٢)، إذ الخلق إنما يتعلق بالأمر الوجودي. وقيل: هو أمر عدمي. وعليه فيُعرَّف بأنه: عدم الحياة عما من شأنه الحياة. وحينئذ يكون التقابل بينه وبين الحياة تقابل العدم والملكة. وأجاب صاحب هذا القول على الآية بأن المراد بـ«الخلق»: التقدير أو المعنى خلق أسباب الموت.

قَوْلُهُ: (وَالْعَمَى ضِدُّ الْبَصَرِ): أي بناءً على أنه أمر وجودي يخلقه الله تعالى في الحدقة يمكن رؤيته، وليس هو نفس الغشاوة، وقيل: هو عدم البصر. فيكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة.

قَوْلُهُ: (وَالبكمُ ضِدُّ الْكَلَامِ): اعتُرض: بأن البكم -ومثله الخرس- إنما يُضاد الكلام اللفظي. أما النفسي الذي كلامنا فيه فضده السهو والطفولية والبهيمية. وأجيب بأن البكم كما يطلق في اللغة حقيقةً على ما يُضاد الكلام اللفظي يُطلق مجازًا أو اصطلاحًا على آفة تمنع من الكلام النفسي. ومثاله في الحادث أن يمنع الله تعالى عن الإنسان التفكر، فلا يجري على قلبه كلام نفسي.

واعلم أن في معنى البكم كونُ كلامه تعالى بحرف وصوت، لأن كلًّا منهما حادث، فلا يقوم بالقديم. والمراد بالبكم: عدم الكلام النفسي، سواء كان بلا آفة أو بوجود آفة، فيدخل في السكوت.

قَوْلُهُ: (أَضْدَادٌ عِنْدَ أَهْلِ السُّنَّةِ): أي لأنها أمور وجودية. ومقابله ما للمعتزلة من أنها أمور عدمية، فلا تكون أضدادًا كما مر.

قَوْلُهُ (لأَنَّ المحَلَّ الَّذِي يَقْبَلُهَا... إلخ): الضمائر المذكورة للصفات أو للأضداد من

ولا يخلو عنها أو عن ضدها، فلا يقال: «الجهل عبارة عن نفي العلم.. إلى آخرها».

الجهل وما بعده، وهو أقرب، وفي هذا الدليل نظر من وجهين:

الأول: أن فيه مصادرة عن المطلوب، وهو أخذ الدعوى في الدليل، والدعوى هنا كونها أضدادًا وقد أخذها في الدليل بقوله (اتَّصَفَ بِضِدِّهَا... إلخ).

الثاني: أنه يُستفاد منه أن الضدين هما اللذان يتواردان على محل واحد، وأنه متى ارتفع أحدهما عن المحل، ثبت الآخر ولا يرتفعان إلا بارتفاع المحل فيه، فيقتضي ذلك أنه يلزم من ارتفاعهما ارتفاع المحل، مع أن هناك ضدين يرتفعان ولا يرتفع المحل، كالسواد والبياض فإنهما يرتفعان مع وجود الجسم وقيام الحمرة أو الصفرة به مثلًا، وكالعلم والجهل فإن الذي جعله الشارح ضدًّا للعلم وهو المركب، ومعلوم أنه لا يلزم من ارتفاع العلم ثبوت الجهل المركب، بل يجوز ارتفاعهما مع وجود الذات وقيام الجهل البسيط مثلًا بها. فكلامه لا يظهر إلا في الضدين المساوي أحدهما نقيض الآخر، كالحياة والموت، والسمع والصمم، والبصر والعمى، والكلام والبكم، والبياض مع جملة باقي الألوان. فإن نقيض الحياة لا حياة وهو مساو للموت، فيلزم من ارتفاعهما ارتفاع المحل وكذا البقية. ويمكن الجواب عن هذا بأن الدليل المذكور منظور فيه للغالب من أن أحد الضدين يكون مساويًا لنقيض الآخر. وأما كونه أعم منه فهو أمر نادر.

قَوْلُهُ: (وَلَا يَخْلُو... إلخ): أي كما هو شأن كل متضادين أن المحل لا يخلو عنهما غالبًا كما مر، أي وقد يرتفعان بارتفاعه، فيصدق اسم الضدية على مقابل تلك الصفات. ولا يخفى أن هذه فائدة زائدة على الدليل المذكور.

قَوْلُهُ: (فَلَا يُقَالُ... إلخ): أي إذا عرفت أن هذه أضداد، أو إذا عرفت أن الجهْل صفة وجودية، فلا يُقال: الجهل عبارة عن نفي العلم الدال على كونه أمرًا عدميًّا، فيكون بينه وبين العلم تقابل العدم والملكة. ويؤخذ من ذلك أن الجهل الذي هو ضد العلم هو الجهل المركب

(وَأَضْدَادُ الصِّفَاتِ المعْنَوِيَّةِ وَاضِحَةٌ مِنْ هَذِهِ). أي أضداد الصفات المعنوية واضحة من صفات المعاني؛ وذلك أنك إذا تحققت أن «ضد القدرة على جميع الممكنات»: العجز عن ممكن ما علمت أنَّ ضد «كونه قادرًا على جميع الممكنات»: كونه عاجزًا عن ممكن ما، وكذا إذا علمت أن ضد «الإرادة»: الكراهية، علمت أن ضد «كونه مريدًا»: كونه كارهًا... إلى آخرها. والحاصل: أن المعنى الوجودي.........................

لا البسيط، لأنه أمر عدمي.

قَوْلُهُ: (وَاضِحَةٌ): كان الأَولى أن يقول: «واضحات» لأن (أَضْدَاد) جمع قلة لما لا يعقل. والأفصح فيه وفي جمع العاقل مطلقًا المطابقة للموصوف، والإفراد كما هنا وإن كان جائزًا لكنه خلاف الأفصح. قال الشيخ الأجهوري:

وَجَمْعُ كَثْرَةٍ لِمَا لَا يَعْقِلُ   الأَفْصَحُ الإِفْرَادُ فِيهِ يا فُلُ
وَفي سِوَاه الأَفْصَحُ المطَابَقَه   نَحْوَ هِبَات وَافِرَات لَائِقَه

قَوْلُهُ: (مِنْ صِفَاتِ المعَاني... إلخ): جعل الشارح اسم الإشارة في كلام المصنف راجعًا لـ(صِفَاتِ المعَاني). وعليه فيحتاج إلى تقدير مضاف، أي من أضداد صفات المعاني، كما يدل عليه كلامه فيما بعد. ولا يخفى ما في ذلك من التكلف، فكان الأولى أن يجعل اسم الإشارة في كلام المصنف راجعًا للـ(أَضْدَاد) كما فعل السكتاني حيث قال: «ولما كانت الأحوال المعنوية لا تُعقل على حيالها ولا تُماثل ولا تُخالف ولا تُضاد إلا بالنظر إلى المعاني، قال مشيرًا على تضادها باعتبار المعنى واضح من هذه، أي تضادها ينشأ وضوحه من تضاد معانيها».

قَوْلُهُ: (أَنَّ المعنَى الْوجُودِي): كالعجز، فإنه معنى وجودي على ما مر يضاد المعنى الوجودي، كالقدرة فإنها معنى وجودي.

واللازم يضاد اللازم، والله تعالى الموفق.

وقَوْلُهُ (وَاللازِمِ كَكَوْنِهِ عَاجِزًا): يضاد اللازم ككونه قادرًا، وإطلاق «الضد» على ذلك حقيقة لغة واصطلاحًا، أصولًا ومنطقًا.

فإن قيل: لا يلزم من وقوع المنافاة بين أمرين وقوعُ المنافاة بين لازميهما، ألا ترى أن الإنسان مناف للفرس، والحيوانية لازمة لهما، فلم تحصل المنافاة بين اللازمين وهما حيوانية هذا وحيوانية الآخر مع وجودها بين الملزومين وهما الإنسان والفرس؟ أجيب: بأن المراد بـ«اللازم» في المقام: اللازم المساوي. وما أورد لازم أعم، لأن الحيوانية المذكورة تُوجد في كل من الإنسان والفرس وغيرهما.

[ما يجوز في حقه تعالى]

(وَأَمَّا الجَائِزُ فِي حَقِّهِ تَعَالَى فَفِعْلُ كُلِّ مُمْكِنٍ أَو تَرْكُهِ). هذا هو القسم الثالث مما يجب على المكلف معرفته في حق مولانا جل وعز ويدخل في قوله «كل ممكن»..............

قَوْلُهُ: (وَأَمَّا الجَائِزُ فِي حَقِّهِ تَعَالَى... إلخ): لم يقل «ومما يجوز» كما قال «وَمِمَّا يَجِبُ» وَ«مَا يَسْتَحِيلُ» لأن الله تعالى لا يجوز في حقه إلا ما ذكره، بخلاف الصفات الواجبة والمستحيلة، فإنها لا تنحصر ولم يذكر إلا بعضها.

واعتُرض: بأن تعبيره بـ(الجَائِز) في حقه تعالى يقتضي اتصافه تعالى بصفة جائزة، وهو محال. وأجيب: أن الجواز راجع إلى صفات الأفعال، وهي صدور الممكن عن قدرته تعالى لا إلى الصفات القائمة بذاته تعالى. والمعنى: ما يجوز لذاته أن تفعله. فلا يرد ما ذكر.

واعترض أيضًا: بأن الممكن والجائز مترادفان عند المتكلمين، فكأنه قال «وأما الجائز في حقه تعالى ففعل كل جائز أو تركه» أو «وأما الممكن في حقه تعالى ففعل كل ممكن أو تركه» فقد أخذ الشيء في تعريف نفسه وذلك دور لتوقف الشيء على نفسه حينئذ. وأجيب: بأن الاعتراض المذكور مبني على كون ما ذكر تعريفًا للجائز، ونحن نقول: إنه ليس تعريفًا، بل المقصود منه الحكم على أفراد الجائز بأنها لا تنحصر. والمعنى: أحكم على ما صدق عليه الجائز من الأفراد كالثواب والعقاب وبعثة الأنبياء والصلاح والأصلح ونحو ذلك بأنها لا تنحصر في عدد، كالواجبات والمستحيلات، بل هي فعل كل ما يقتضي العقل جوازه وإمكانه. فالجائز أمر كلي تحته أفراد، كما أن الكاتب مثلًا تحته أفراد الإنسان. وإنما كان المقصود من ذلك الحكم لا التعريف، لأن الحاجة إنما دعت لما يحصر الجائز في حقه تعالى لا لتمييز حقيقته بتعريفه لتقدم ذلك أول الكتاب. هكذا أجاب بعضهم.

واعترض بأنه يصير المعنى: أحكم على أفراد الجائز بأنها فعل أفراد الممكن، أي الجائز.

الثوابُ للمطيع والعقاب للعاصي، ويدخل بعثة الرسل إلى العباد.........

ولا يخفى ما في ذلك من التهافت، إذ لا معنى للحكم على الأفراد بأنها فعل الأفراد. فالأَولى الجواب بأن المراد بـ«الممكن» ذاتُ الممكن بقطع النظر عن وصفها بالإمكان، وإن كان لابد منه في نفس الأمر. وبأن كلًّا من الجائز والممكن يُطلق ويُراد به الإيقاع -أي تعلق القدرة- بالمقدور كالخلق والرزق والإحياء والإماتة، ولاشك أن هذه أفعال. ويُطلق ويُراد به نفس المقدور، أعني أثر الفعل، وهو المخلوق والمرزوق.

فالمراد بالجائز: المعرف. وإن كان عامًّا لمعنى الأول، بدليل الإخبار عنه بالفعل. والمراد بالممكن الواقع في التعريف: المعنى الثاني، أي الأثر. فلم يلزم عليه أخذ الشيء في تعريف نفسه المؤدي إلى الدور.

وبهذا يُجاب عن اعتراض آخر، وهو أن الجائز -كما تقرر- مرادفٌ للممكن، والممكن في كلامه هو الشيء المفعول أو المتروك بدليل إضافة الفعل أو الترك إليه، فيكون الجائز كذلك، مع أن حكمه عليه بأنه فعل كل ممكن أو تركه يقتضي أنه غيره، لأن الفعل أو الترك غير المفعول أو المتروك. وحاصل الجواب يقتضي أن كلًّا منهما يُطلق بمعنيين كما علمت، فالحكم على الجائز بأنه فعل أو ترك، وإرادة المفعول أو المتروك من الممكن لا ينافي ترادفهما.

قَوْلُهُ: (الثَّوَابُ لِلْمُطِيعِ وَالْعِقَابُ لِلْعَاصِي): أي خلافًا للمعتزلة حيث أوجبوا ذلك بناءً منهم على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقلين. ورُدَّ بأن الله تعالى مالك للأشياء، والمالك لا يجب عليه شيء لمملوكه، بل يفعل به ما يشاء ويختار كما ورد في نص القرآن العزيز، فلو وجب عليه ذلك لم يكن فاعلًا مختارًا، بل مقهورًا على الفعل.

قَوْلُهُ: (وَيَدْخُلُ بَعْثَةُ الرُّسُلِ): أي خلافًا للبراهمة حيث أحالوها عليه تعالى لعدم فائدتها لأنها عبث، فلا يصح أن تكون من فعل الحكيم. وذلك لأن العقل يستقل بإدراك

والصلاح والأصلح للخلق، ورؤية الخلق لله عز وجل في الآخرة.........

ما جاء به الرسول، فلا فائدة في إرساله. وهذا بناء منهم على التحسين والتقبيح العقليين. وهم طائفة كفار من الهند أصحاب برهام كما في «شرح المقاصد» يتبعون ما حسنه العقل دون الشرع، فيستقبحون ذبحَ الحيوان لما فيه من التعذيب، والصلاةَ لما فيها من وضع الوجه وهو أشرف الأعضاء على الأرض، ورفعً العجيزة، ويستبيحون الزنا ووطء المحارم.

قَوْلُهُ (وَالصَّلَاحُ وَالْأَصْلَحُ): الصلاح: ما قابله فساد، كتمكين «زيد» من الطعام المقابل لمنعه منه حتى يهلك، وكالإيمان في مقابلة الكفر، والصحة في مقابلة المرض. والأصلح: ما قابله صلاح كإطعامه الأطعمة اللذيذة المقابل لإطعامه الأطعمة غير اللذيذة، وكالثواب بلا تكليف في مقابلة الثواب مع التكليف. وقيل: الصلاح: إثابة الله عبيده. والأصلح: إعطاؤهم الثواب بلا عمل يوجبه. وقيل: الصلاح: بعث الرسل. والأصلح: طاعتهم. وقيل: الصلاح: إيجاد الخلق. والأصلح: هدايتهم وتوفيقهم. وقيل: الصلاح والأصلح شيء واحد.

فكل منهما ليس واجبًا على الله تعالى، خلافًا للمعتزلة حيثُ أوجبوهما عليه تعالى بناءً منهم على أصلهم الفاسد المتقدم. ورُدَّ: بأنهما لو وجبا عليه تعالى لما وقعت محنة دنيا وأخرى، ولما وقع تكليف بأمر ولا نهي. وذلك باطل بالمشاهدة. ولذا سأل الأشعري أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة إخوة عاش أحدهم في طاعة الله تعالى، وأحدهم في الكفر وماتا على ذلك، والآخر مات صغيرًا. فقال: يُثاب الأول، ويُعاقب الثاني، ولا يُثاب الثالث ولا يُعاقب. فقال الأشعري: إن قال الثالث: هلا أعمرتني فأصلح وأدخل الجنة كما دخل أخي المؤمن؟ فأجاب الجبائي بأن الرب يقول له: كنت أعلم أنك لو عشت لفسقت فدخلت النار. فقال الأشعري: فإن قال الثاني: يا رب لِمَ لَمْ تمتني صغيرًا حتى لا أعصي، فلا أدخل النار كما أمت أخي؟ فبُهت الجبائي.

قَوْلُهُ: (وَرُؤْيَةُ الخلق): أي خلافًا للمعتزلة حيثُ أحالوها بناءً منهم على أصلهم

....

الفاسد من أنها تستدعي انبعاث أشعة تخرج من العين وتتصل بالمرئي، وذلك يستلزم أن يكون جسمًا، والباري تعالى ليس بجسم، فلا يُرى عندهم. وأيضًا لو جاز أن يُرى لكان مقابلًا للرائي بالضرورة، فيكون في جهة ومكان، وهو محال، ولكان إما جوهرًا أو عرضًا لأن المتحيز بالاستقبال جوهرٌ وبالتبعية عَرَضٌ. ولكان المرئي إما كله فيكون محدودًا محصورًا، وإما بعضه فيكون متبعضًا. وردَّ: بأن ذلك ليس شرطًا في صحة الرؤية، بل هي قوة يخلقها الله تعالى في جزء من العين، وليست بانبعاث شعاع يتصل بالمرئي حتى يستحيل رؤيته تعالى، إذ لو كانت كذلك للزم أن لا يرى الرائي إلا مقدار حدقته، كيف وهو ينكشف له في نظرة واحدة أضعاف ذاته أضعافًا لا حصر لها؟! بحيثُ يقطع أنه لا يمكن أن ينفصل منه شعاع يتصل بشيء منها. وحينئذ فلا مانع من رؤيته تعالى رؤيةً تليق به من غير جهة ولا جرمية ولا تحيز، لأنه تعالى موجود، وكل موجود يصح أن يُرى بالبصر. وكون الرؤية لابد فيها من الاتصال بالمرئي وأن لا يكون في جهة وعدم القرب جدًّا أو البعد جدًّا أمر عادي يقبل التخلف.

فالرؤية عند أهل الحق لا تستدعي جهة ولا مقابلة، وإنما تستدعي محلًّا تقوم به، وليست بانبعاث الأشعة من العين، ولا يمنع منها قربٌ ولا بعدٌ مفرطان ولا حجاب كثيف. كذا قرره السنوسي في بعض كتبه.

ولا يراه في الآخرة إلا العقلاء من مؤمني الإنس والجن قطعًا، والملائكة على الصحيح، بخلاف غير العقلاء من الحيوانات وإن دخلت الجنة، وبخلاف الكفار فلا يرونه باتفاق غير الصوفية. وأما المنافقون فلا يرونه على الصحيح. قال القرطبي: «يرى الناس ربهم في الموقف ثم يُحجبون -أي عن دوام الرؤية- وإلا فيرونه يوم الجمعة والعيد إلى أن لا يبقى في النار ممن يدخل الجنة أحد، فيؤذن لهم، فيرونه في الجنة، ثم لا يُحجبون بعد ذلك أصلًا ولا في حال تمتعاتهم، فلا شيء أحب إليهم من النظر إليه».

فإن هذه كلها لا يجب شيء منها على الله تعالى ولا يستحيل، بل وجودها وعدمها بالنسبة إليه سواء.

قَوْلُهُ: (فَإِنَّ هَذِهِ كُلَّهَا... إلخ): إنما خص هذه دون غيرها للخلاف فيها كما علمت، فإن المعتزلة أوجبوها ما عدا الرؤية، فإنهم أحالوها في الدنيا والآخرة. واستدلوا على ذلك بما تقدم، وبقوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ (الأنعام: ١٠٣)، فنفى إدراكه تعالى في مقام التمدُّح، فيكون عدم الإدراك كمالًا، وثبوته نقصًا، والنقص عليه تعالى محال. وردَّ بأمور منها: أن الإدراك ليس هو مطلق الرؤية، بل أخص منها، لأنه الرؤية مع الإحاطة. ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم.

والبراهمة أحالوا البعثة، ففي تخصيص هذه بالذكر إشارة للرد على من ذكر.

[برهان الصفة النفسية]

(أَمَّا بُرْهَانُ وُجُودِهِ تَعَالَى فَحُدُوثُ الْعَالَمِ)........

قَوْلُهُ: (أَمَّا بُرْهَانُ وجُودِهِ تَعَالَى... إلخ): مقتضي ما سلكه أولًا حيثُ أخذَ الوجودَ مقيدًا بالوجوب أن يبرهِنَ هنا على وجوب وجوده، كما فعل بعض المتكلمين. وحينئذ فلا يحتاج إلى إقامة البرهان على القدم والبقاء لتضمن وجوب الوجود لهما، لكن لما كان التفصيل أقرب إلى الفهم، سلكه تقريبًا على المبتدئ، فاحتاج إلى إثبات وجوب وجوده بالاستدلال على القدم والبقاء بعد ذلك.

قَوْلُهُ: (فَحُدُوثُ الْعَالَمِ... إلخ): اعلم أن «الدليل» عند المتكلمين تبعًا للمناطقة مركبٌ. وعند الأصوليين مفردٌ، وهو ما يلزم من وجوده الوجود، فالدليل على وجوده تعالى عند المتكلمين قولنا: «العالم حادث، وكل حادث لابد له من محدث، فالعالم لابد له من محدث». وعند الأصوليين نفس العالم من حيثُ حدوثُه وإمكانُه مثلًا. وظاهر كلام المصنف عدم موافقة طريقة من الطريقتين. ويمكن إجراؤه على طريقة الأصوليين بأن يكون معنى كلامه: فالعالم من حيثُ حدوثُه. ويكون في ذلك إشارة إلى أن وجه دلالته على وجود الله تعالى حدوثُه لا إمكانه مثلًا. وعلى طريقة المتكلمين بأن يُجعل في كلامه حذف المقدمتين معًا استغناءً بدليلهما، فأشار إلى دليل الصغرى بقوله: (وَدَلِيلُ حُدُوثِ الْعَالَمِ... إلخ)، وإلى دليل الكبرى بقوله (لأَنَّهُ لَو لَمْ يَكُنْ لَهُ مُحْدِثٌ... إلخ). وقدم دليل الكبرى لقلة الكلام عليه، لأنها لا تحتاج إلا لدليل واحد، بخلاف الصغرى، فإنها لا تثبت إلا بدليلين كما يُعلم مما سيأتي.

وأما قول بعضهم: «إن الصغرى غير محذوفة من كلامه فإنها قوله (فَحُدُوثُ الْعَالَمِ) بناءً على أنه من إضافة الصفة إلى الموصوف، أي فالعالم حادث» ففيه نظر لما يلزم عليه من الإخبار بالجزء عن الكل، لأن الدليل هو المركب من مقدمتين. وقد أخبر عنه بالصغرى

(لأَنَّهُ لَو لَمْ يَكُنْ لَهُ مُحْدِثٌ بَلْ حَدَثَ بِنَفْسِهِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْأَمْرَينِ المتَسَاوِيَينِ مُسَاوِيًا لِصَاحِبِهِ رَاجِحًا عَلَيهِ بِلَا سَبَبٍ)..

فقط بناءً على كلامه، إلا أن يُقال: إن في الكلام حذفًا، والتقدير: فالعالم حادث... إلخ. ولا يخفى ما فيه من التكلف، فلو جعل ذلك مستلزمًا للصغرى لا عينها لكان أولى.

واعلم أن الدليل المذكور لم ينتج إلا كون العالم له محدث فقط. وهو مطلوب المصنف كما هو صريح كلامه، وبعد ذلك هل هو منفصل عن العالم أو متصل به؟ وهل هو فاعل بالاختيار أو بالتعليل أو الطبع؟ لم يُعلم ذلك مما هنا، بل من أدلة أخرى مذكورة في غير هذا المحل.

قَولُهُ: (لأَنَّهُ لَو لَمْ يَكُنْ لَهُ مُحْدِثٌ): أي فاعل.

وقَولُهُ: (بَلْ حَدَثَ بِنَفْسِهِ) أخصُّ من المتنقل عنه، لأن نفي محدث العالم صادق بقدم العالم وبحدوثه بنفسه، لكن لما كان إبطال الأول -أعني قدم العالم- مأخوذًا من قوله (وَدَلِيلُ حُدُوثِ الْعَالَمِ... إلخ) والمقصود بالدليل المذكور إنما هو إبطال الثاني، خصَّهُ بالإضراب. وتقرير الدليل على ذلك أن تقول: لو لم يكن للعالم محدث، بل حدث بنفسه، لزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلا مرجح، واللازم باطل، فالملزوم وهو لم يكن له محدث مثله. وإذا بطل لم يكن له محدث، صدق نقيضه وهو أن له محدثًا، وهو المطلوب.

وقَولُهُ: (بَلْ حَدَثَ بِنَفْسِهِ): أي بذاته، بمعنى أن حدوثه لأجل ذاته لا لسبب، فـ«الباء» للسببية بمعنى «لام» التعليل. والمراد بـ«العالم» هنا: ما يشمل الأجرام والأعراض، بخلافه في قوله (وَدَلِيلُ حُدُوثِ الْعَالَمِ) فإن المراد به: الأجرام، كما سيأتي في الشرح.

قَولُهُ: (لَزِمَ أَنْ يَكُونَ أَحَدَ الْأَمْرَين) يُحتمل أن يُراد بهما الوجود والعدم، وأحدهما هو الوجود، لأن الكلام فيه. ويُحتمل أن يُراد بهما طرفا الممكن من وجود وعدم ومقدار مخصوص ومقابله إلى آخر ما سيأتي في الشرح. واللازم في الحقيقة هو الرجحان. وأما المساواة فمن صفة

(وَهُوَ مُحَالٌ وَدَلِيلُ حُدُوثِ الْعَالَمِ مُلَازَمَتِهِ لِلْأَعْرَاضِ الْحَادِثَةِ مِنْ حَرَكَةٍ وَسُكُونٍ وَغَيْرِهِمَا وَمُلَازِمُ الْحَادِثِ حَادِثٌ. وَدَلِيلُ حُدُوثِ الْأَعْرَاضِ مُشَاهَدَةُ تَغَيُّرِهَا مِنْ عَدَمٍ إِلَى وُجُودٍ، وَمِنْ وُجُودٍ إِلَى عَدَمٍ).

نفسه. ولذا قلنا في تقرير الدليل المتقدم: «لزم ترجيح أحد المتساويين... إلخ» فهو أولى من تقرير المصنف.

قَولُهُ: (وَهُوَ): أي كون (أَحَدِ الْأَمْرَينِ المُتَسَاوِيَينِ مُسَاوِيًا لِصَاحِبِهِ رَاجِحًا عَلَيهِ بِلَا سَبَبٍ) (مُحَالٌ) لما فيه من اجتماع الضدين، وهما المساواة والرجحان. ونظير ذلك ميزان اعتدلت كفتاه ورجحت إحداهما لا بسبب. وهذا بناءً على أن الوجود والعدم بالنظر إلى ذات الممكن سيَّان. وقيل: العدم أولى به لأسبقيته ولعدم احتياجه إلى سبب. واللازمُ على هذا لو ترجح الوجود بلا سبب ترجيحُ المرجوح، فيُقال حينئذ في تقرير الدليل: لو حدث بنفسه، لزم ترجيح المرجوح وهو الوجود بلا سبب. وهو أقوى في الاستحالة من اللازم على القول الأول.

قَولُهُ: (وَدَلِيلُ حُدُوثِ الْعَالَمِ... إلخ): اعلم أن صغرى الدليل المتقدم وهي «العالم حادث» لما كانت نظرية تتوقف على دليل وكان العالم أجرامًا وأعراضًا، استدل المصنف على حدوث الأجرام بملازمتها للأعراض، وعلى حدوث الأعراض بمشاهدة تغيرها.

وتقرير الدليل الأول أن تقول: أجرام العالم ملازمة للأعراض الحادثة، وكل ما لازم الأعراض الحادثة فهو حادث، ينتج: أجرام العالم حادثة. فذكر المصنف الكبرى في قوله: (وَمُلَازِمُ الحادِثِ حَادِثٌ) لأنه مفرد مضاف فيعم، وحذف الصغرى وذكر معناها في قوله: (مُلَازَمته للأَعْرَاضِ الحادِثَةِ). ومراده بـ(العالم): الأجرام، كما سيأتي.

وتقرير الدليل الثاني أن تقول: الأعراضُ شُوهد تغيرها من عدم إلى وجود وعكسه. وكل ما كان كذلك فهو حادث، فالأعراض حادثة. فذكر المصنف معنى الصغرى وحذف الكبرى.

....

واعتُرِض هذا بأمرين:

الأول: أن تغير الأعراض إذا كان أمرًا يُدرك بالمشاهدة كان ضروريًّا، فيلزم أن لا يُختلف فيه، كيف وقد قيل بكمونها؟! وأيضًا لو كان تغيرها ضروريًا لم يحتج إلى دليل، فكون دليله المذكور ضائعًا لا حاجة إليه. وأجيب: بأن في قوله: (تَغَيُّرَهَا) حذف مضاف، أي تغير حكمها، فإن الحركة مثلًا تارة تُشاهد في الجرم بظهور حكمها، وتارة تنعدم بظهور حكم ضدها.

لا يُقال: حكم الحركة كون الجرم متحركًا، والكون المذكور إما حال أو وجه واعتبار، وكل منهما لا تتعلق به الرؤية والمشاهدة، لأنه لا يُرى إلا الموجود، فالإشكال باق؛ لأنا نقول: إن في العبارة تساهلًا، ومراده أن الأجرام تارة تظهر متحركة وتارة ساكنة، فالمشاهد هو الجرم حال كونه متحركًا أو ساكنًا، لا الحركة أو الكون متحركًا، ولا السكون أو الكون ساكنًا، لكن لما ضاقت العبارة عليهم أسندوا التغيير للأعراض على سبيل التساهل. هكذا قال بعض من كتب على السكتاني. والذي قرره الشيخ أن حكم الحركة مثلًا هو التحرك، أي هيئة التحرك لا نفسه، لأنه معنى من المعاني لا تمكن مشاهدته، بخلاف هيئته فإنها تُشاهد بحاسة البصر وكذا بهيئة السكون.

الثاني: أن التغير من العدم إلى الوجود هو الحدوث، فكيف يستدل بالشيء على نفسه؟ وأُجيب: بمنع كونه هو، بل الحدوث هو الوجود بعد عدم، أو التجدد بعد عدم، وهو متغير إليه، لا نفس التغير الذي هو الدليل. سلمنا أنه هو، لكن لا نسلم اتحاد الدليل والمدلول، لأن الدليل هو تغير أحكام الأعراض على ما قررناه، والمدلول تغير الأعراض، فلا اتحاد. هذا إن جعلت الإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف، فإن جعلتها حقيقية فالدليل هو المشاهدة، والمدلول هو الحدوث، كقولك «الدليل على طلوع الشمس مشاهدة الطلوع» لكن يرد على هذا نظير ما مر، وهو أن الحدوث والتغير ليس مشاهدًا، فيحتاج إلى الجواب عنه بنظير ما مر أيضًا.

....

واعلم أن الدليل الأول -أعني دليل حدوث الأجرام- يتوقف على أربعة مطالب: إثبات زائد على الأجرام؛ وإثبات أن ذلك الزائد حادث؛ وإثبات ملازمته للأجرام، أي عدم انفكاكها عنه؛ وإبطال حوادث لا أول لها. وذلك أن الخصم ربما يقول: لا نسلم إثبات زائد على الأجرام. سلمنا ذلك فلا نسلم حدوثه. سلمنا ذلك فلا نسلم ملازمته للأجرام. سلمنا ذلك فلا نسلم دلالته على حدوث الأجرام الملازم لها، لاحتمال أن تكون قديمة واللازم لها حوادث لا أول لها. فلابد من إبطال ذلك.

والثاني من هذه الأمور وهو قولنا «الزائد حادث» يتوقف دليله، وهو التغير من عدم إلى وجود أومن وجود إلى عدم على أربعة مطالب: إبطال قيام العرض بنفسه؛ وإبطال انتقاله لغيره؛ وإبطال كمونه وظهوره، فالحركة مثلًا قبل وجودها كانت معدومة لا كامنة؛ وإثبات أن القديم لا ينعدم. وذلك أنا إذا استدللنا على الحدوث بالتغير من عدم إلى وجود ربما يقول الخصم: إن الحركة مثلًا لم تكن معدومة ثم وُجدت، بل كانت موجودة قبل ذلك؛ فنقول له: إنها عند وجودها هل كانت قائمة بنفسها أو بمحل؟ فإن قال: بنفسها؛ لزم قيام العرض بنفسه، وهو باطل. وإن قال: بمحل؛ فنقول له: ذلك المحل القائم به هل هو هذا المتحرك الآن أو غيره؟ فإن قال: غيره، ثم انتقلت عن هذا؛ لزمه ما ذكر وهو قيام العرض بنفسه في لحظة الانتقال؛ وإن قال: هذا المحل وكانت كامنة فيه ثم ظهرت؛ لزمه اجتماع الضدين، وهما الحركة والسكون في الجسم. وذلك باطل.

وإن استدللنا عليه بالتغير من وجود إلى عدم، ربما يقول الخصم: إن ذلك لا يدل على حدوث ذلك الزائد لاحتمال أن يكون قديمًا وقد انعدم، والقديم ينعدم؛ فنقول له: إن قولك «القديم ينعدم» باطل.

«البرهان»: أحد أقسام الحجة العقلية وهو أقواها.........

وقد عُلم من هذا أن المطالب ترجع إلى سبعة، لأن الثاني من الأربعة الأولى يتوقف على الأربعة الأخيرة. وحاصل السبعة: إثبات زائد، وكونه لا يقوم بنفسه، وكونه لا ينتقل، وكونه لا يكمن ويظهر، وكون القديم لا ينعدم، وإثبات ملازمة ذلك الزائد للجرم، واستحالة حوادث لا أول لها. والدليل على الأول: المشاهدة، وعلى الثاني والثالث: كون العرض لا يقوم بنفسه، وعلى الرابع: ما يلزم عليه من اجتماع الضدين، وعلى الخامس: أن القديم لو انعدم لكان جائزًا، والجائز لا يكون وجوده إلا حادثًا، وعلى السادس: مشاهدة أن الجرم لا ينفك عن الأعراض، وعلى السابع: ما هو مقرر من برهان التطبيق وغيره.

وقال السنوسي: «وبمعرفة هذه المطالب ينجو المكلف من أبواب جهنم السبعة، ولا يعرفها حقيقة إلا الراسخون في العلم» أي المتمكنون منه.

قَوْلُهُ: (الْبُرْهَانُ أَحَدُ أَقْسَامِ الحجَّةِ): فيه إشارة إلى أن المراد بـ(الْبُرْهَان) هنا البرهان عند المناطقة، وهو المركب لا المفردُ المرادُ عند الأصوليين. وهو مأخوذ من الْبره، أي القطع، تقول: «بَرَهْتُ العُودَ» أي قطعته، لأنه يقطع حجة الخصم ويفحمه. وقيل: «مِن الْبَرَه، وهو البيض». يقال: «امْرَأَةٌ بَرْهَاء، أي بَيْضَاءُ» لأنه يبيض القلب ويصفيه من الجهل. وقيل: «من البرهة»، أي الهيئة، لأنه يبين هيئة الحق ويظهره على ما هو عليه، وهو والدليل مترادفان. وقيل: هو أخص من الدليل لأنه يعتبر فيه أمور ثلاثة: أن يكون مركبًا من مقدمات عقلية قطعية، بخلاف الدليل فإنه يكون مركبًا وغير مركب، وعقليًا ونقليًا، وقطعيًا وظنيًا، وهذا هو الصحيح.

قَوْلُهُ: (الْعَقْلِيَّةِ) فيه إشارة إلى أن الحجة قسمان: نقلية، وهي ما كانت من كتاب أو سنة أو إجماع؛ وعقلية وهي ما لم تكن كذلك. وأقسامها خمسة: البرهان، والجدل، والخطابة بفتح الخاء، والشعر، والسفسطة.

لأنه لا يتألف إلا من مقدمات يقينية. ولما كان الشيخ قال أولًا «يجب على كل مكلف شرعًا أن يعرف ما يجب» وكان حد المعرفة الجزم الموافق للحق عن دليل، وكان ما تقدم من العقائد مجردًا عن الأدلة...

فالبرهان: ما تألف من مقدمات يقينية لإنتاج اليقين.

والجدل: ما تألَّف من مقدمات مشهورة بين الناس كـ«هذا ظلم، وكل ظلم قبيح».

والخطابة: ما تألَّفَ من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه كولي مثلًا، أو من مقدمات مظنونة معتقد فيها كـ«كل حائط ينتثر منه التراب ينهدم».

والشعر: ما تألَّف من مقدمات تنبسط منها النفس أو تنقبض كـ«الخمر ياقوتة سيالة» و«العسل مرة مهوعة للنفس» أي مورثة للقيء.

والسفسطة: ما تألفت من مقدمات وهمية كاذبة، كـ«هذا ميت، وكل ميت جماد». وتفصيل ذلك مشهور في كتب المنطق.

قَولُهُ: (لَا يَتَألَّفُ إِلَّا مِنْ مُقَدِّمَاتٍ): المراد بـ«الجمع»: ما فوق الواحد، لأنه تارة يتألف من مقدمتين كما تقدم، وتارةً من أكثر، كقولك «النباش آخذ للمال خفية، وكل آخذ للمال خفية سارق، وكل سارق تقطع يده»، وقيل: لا يتألف إلا من مقدمتين فقط. والمؤلَّف من أكثر يرجع إلى أقيسة متعددة في الحقيقة، كما بُيِّنَ في كتب المنطق.

وقَولُهُ: (يَقِينِيَّةٍ): أي كلها يقينية كمقدمات الأدلة السابقة، بخلاف ما إذا كانت كلها ظنية كـ«هذا يدور بالليل بالسلاح، وكل من يدور بالليل بالسلاح سارق»؛ أو بعضها يقينيًا وبعضها ظنيًا كـ«هذا سارق، وكل سارق تقطع يده» فإن المقدمة الثانية قطعية لآية ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨)، فلا يسمى «برهانًا».

قَولُهُ: (وَكَانَ حَدُّ المعْرِفَةِ): أي تعريفها وضابطها.

وذلك لا يكفي في عقائد الإيمان لأنه تقليد- أخذ الآن يتكلم على برهان كل عقيدة من تلك العقائد أوّلا فأولًا؛ فبدأ ببرهان وجود الله عز وجل، وأن برهانَ وجودِهِ إخراجُ العالم من العدم إلى الوجود...

قَوْلُهُ: (وَذَلِكَ لَا يَكْفِي... إلخ) ظاهره أن اسم الإشارة راجع للتجريد، وليس كذلك، بل هو راجع لمقدَّر مأخوذ من الكلام السابق. والتقدير: واعتقاد العقائد مجردة عن الأدلة لا يكفي... إلخ. والمراد: أنه لا يكفي كفايةً تامةً لما تقدم أن المقلد مؤمن عاص إن كان فيه أهلية للنظر على الصحيح.

قَوْلُهُ: (عَلَى بُرْهَانِ كُلِّ عَقِيدَةٍ): إطلاق لفظ «البرهان» على أدلة ما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها ظاهر، وعلى أدلة تلك الصفات ليس بظاهر، لأن «البرهان» لا يكون إلا مركبًا من مقدمات عقلية، وأدلة تلك الصفات نقلية من كتاب أو سُنَّة، فاستعمال المصنف «البرهان» في جميع الصفات من استعمال اللفظ في حقيقته بالنسبة لما عدا الصفات الثلاثة ولوازمها، ومجازه بالنسبة لها، أو من عموم المجاز بأن استعمله في كل ما يفيد اليقين عقليًا كان أو نقليًا.

قَوْلُهُ: (وَأَنَّ بُرْهَانَ وجُودِهِ إِخْرَاجُ... إلخ): هو جار على ما مر في «المنن» من جَعْلِ «البرهان» هو الحدوث. وفيه ما مر من التقرير على إجرائه على طريق المتكلمين. نعم، فيه نوع مخالفة لما سبق من وجهين:

الأول: أن المراد بـ«العالم» في كلامه: ما يشمل الأجرام والأعراض، بخلافه في كلام المصنف فإن المراد به خصوص الأجرام كما في الشارح.

الثاني: أن الإخراج وصف للمخرِج -بكسر الراء- بخلاف الحدوث فإنه وصف للمُخرَج -بفتحها- أي العالم، اللهم إلا أن يجعل الإخراج من المبني للمجهول، أي الكون مُخرَجًا، والكون المذكور وصف للعالم، أو يُراد به لازمه وهو الخروج مجازًا.

و«الحدوث» هو الطريان بعد عدم، و«العالم» المراد به هنا الجواهر، لأنه استدل على حدوث العالم بحدوث الأعراض، ولو كانت داخلة في العالم لاتحد الدليل والمدلول وذلك محال، وتقرير ذلك أن تقول: «لا يخفى عن كل عاقل أن السموات والأرض.................

قَوْلُهُ: (هُوَ الطَّرَيَانُ... إلخ): تقدم أن معنى الحدوث حقيقة: الوجود بعد عدم. فلا تتصف به الأحوال على القول بها، ويُطلق مجازًا على التجدد بعد عدم فتتصف به. والطَّرَيَانُ حقيقة هو الثبوت بعد عدم. فإن جرينا على القول بثبوت الأحوال كما جرى عليه المصنف، فتفسير الحدوث به ظاهر؛ وإن جرينا على القول بنفيها، كان المراد به الوجود بعد عدم مجازًا.

قَوْلُهُ: (المَرَادُ بِهِ هُنَا): أي في قول المصنف: (وَدَلِيلُ حُدُوثِ الْعَالَمِ). أما في قوله (فَحُدُوثُ الْعَالَمِ) فالمراد به ما سوى الله تعالى، وكذا في قول الشارح: (إِخْرَاجِ الْعَالَمِ) كما مر.

قَوْلُهُ: (لَاتَّحَدَ الدَّلِيلُ): وهو حدوث الأعراض، (والمدلول) وهو حدوثها أيضًا الداخل تحت العالم على ذلك التقرير، فالمتحد في الحقيقة هو الدليل مع بعض المدلول لا كله.

قَوْلُهُ: (وَتَقْرِيرُ ذَلِكَ): أي تقرير الدليل على حدوث العالم بمعنى الجواهر. وحاصله أن تقول: أجرام السماوات والأرض... إلخ ملازمة للأعراض الحادثة، وكل ما لازم الحادث حادث، فأجرام السماوات والأرض حادثة. وهذا هو المشار إليه بقول المصنف (وَدَلِيلُ حُدُوثِ الْعَالَمِ... إلخ). وبه مع حدوث الأعراض المستدل عليه بالمشاهدة تَثْبُتُ صغرى الدليل على وجوده تعالى القائلة: «العالم حادث». وأما كبراه فأشار لها الشارح بقوله: (وَإِذَا كَانَتْ حَادِثَةً افْتَقَرَتْ إِلَى مُحْدِثٍ ..إلخ).

ولما كانت نظرية تفتقر إلى دليل ذكره بقوله: (لأَنَّ الْعَالَمَ... إلخ). ثم بعد أن أثبت صغرى ذلك الدليل وكبراه بالبرهان، أشار إلى نتيجته بقولِهِ (فَلَا بُدَّ مِنْ مُرَجِّحٍ... إلخ) وهي الدعوى المذكورة في قوله: (وَأَنَّ بُرْهَانَ وُجُودِهِ تَعَالَى إِخْرَاجُ الْعَالَمِ... إلخ) وليس في

وما بينهما وما فيهما أجرام ملازِمة للأعراض التي تقوم بها من حركة وسكون». واقتصر على «الحركة» و«السكون» لأن معرفة ملازمة الجرم لهما ضرورية لكل عاقل، وهما حادثان، لمشاهدة تغيرهما من عدم إلى وجود ومن وجود إلى عدم، فإنه إذا كان الجرم متحركًا ثم سكن فقد تغيرت حركاته من وجود إلى عدم، وتغيرت سكناته من عدمٍ إلى وجود، وإن كان المحل ساكنًا فبالعكس، وما لم يشاهد فيه التغير فهو قابل لهما، لأن ما يتغير مثله، وما وجب لأحد المثلين يجب للآخر، والحركة والسكون ملازمان للجرم، وملازم الشيء لا يسبقه.

كلامه مخالفة للمصنف إلا في تقديمه دليل الصغرى على دليل الكبرى لموافقته للطبع. وتقدم الاعتذار عن المصنف في مخالفة ذلك.

قَوْلُهُ: (وَمَا بَيْنَهُمَا) أي كالسحاب والرياح.

قَوْلُهُ: (الَّتِي تَقُومُ بِهَا مِنْ حَرَكَةٍ وَسُكُونٍ): اعتُرِض: بأن بعض الأجسام قائم به الحركة فقط كالأفلاك، وبعضها قائم به السكون فقط كالجبال، فالحركة والسكون لم يقوما بكل جسم. وأجيب: بأنهما قائمان بها حصولًا وقبولًا، فالذي لم يقوما به بالفعل قابل لقيامهما به.

قَوْلُهُ: (واقْتُصِرَ) بالبناء للمفعول -أي اقتصر القوم- لا للفاعل لأن المصنف لم يقتصر عليهما لقوله: (مِنْ حَرَكَةٍ وَسُكُونٍ وَغَيرِهِمَا). نعم، يصح ذلك إن جُعل في الكلام مضاف محذوف، أي على التصريح بهما، فلا ينافي دخول بقية الأعراض تحت قوله (وَغَيرِهِمَا).

قَوْلُهُ: (وَمَا لَمْ يُشَاهَدْ فِيهِ التَّغَيُّرُ) أي والأجرام التي لم يُشاهد فيها تغير الحركات والسكنات، كالتي فوق السماوات أو تحت الأرضين، فهي قابلة لهما.

قَوْلُهُ: (وَالحرَكَةُ وَالسُّكُونُ مُلَازِمَانِ لِلْجِرْمِ): أي متى وُجد «الجرم» وجِدَا، فكلامه يفيد أن الأعراض ملازمة للأجرام عكس ما سلكه المصنف من جعل الأجرام ملازمة للأعراض. وهو وإن كان صحيحًا في ذاته لأن الملازمة مفاعلة من الجانبين، فتفيد أن كلًّا

وقد ثبت الحدوث للأعراض فيجب للأجرام، وإذا كانت حادثة افتقرت إلى محدث لأن العالم لو حدث بنفسه لزم اجتماع الاستواء والرجحان وذلك لأن وجود العالم مساو لعدمه، ومقداره مساو لسائر المقادير، وصفته مساوية لسائر الصفات، وزمانه مساو لسائر الأزمنة... إلى آخر الممكنات المتقابلات، فلو ترجح بعضها بنفسه بلا مرجح لزم اجتماع متنافيين؛ وهو أن يكون الوجود مثلًا مساويًا للعدم بنفسه راجحًا بنفسه وهو محال، فلابد من مرجح خارج عن ذاته، ولا مرجح إلا الله عز وجل. «والأمران» الوجود والعدم، والمقدار المخصوص مع ما يقابله، والزمان المخصوص مع ما يقابله.... إلى آخر الممكنات المتقابلات.

منهما يلزم الآخر، لكن المناسب ما سلكه المصنف، فكان الأولى أن يقول مفرعًا على ما سبق «فالجرم ملازم للحركة والسكون، وملازم الشيء لا يسبقه، وقد ثبت الحدوث لهما فيثبت له»، فماصدق الملازم هو الجرم وماصدق الشيء هو الحركة والسكون، وهذا إشارة إلى كبرى الدليل المتقدم القائلة: «وكل ما لازم الحادث حادث».

قَوْلُهُ: (وَإِذَا كَانَتْ حَادِثَةً) أي الأعراض والأجرام على التفصيل المار، وهو أن الدليل على حدوث الأعراض التغير، وعلى حدوث الأجرام ملازمتها للأعراض الحادثة.

قَوْلُه: (خَارِجٍ عَنْ ذَاتِهِ) كان الأولى حذف ذلك، لأن الدليل المذكور لم ينتج إلا أن له صانعًا، وهو المطلوب. وأما كونه خارجًا أو لا فشيء آخر. والمراد بـ«الخروج»: المغايرة، أي لابد من مرجح وأن ذاته مغايرة لذات العالم وإلا لكان حادثًا مثلها فلا يرجحها. وليس المراد به الانفصال، لأن ذاته تعالى لا يُقال: إنها منفصلة عن العالم ولا متصلة به، بل هو القائم بجميع الأشياء.

قَوْلُهُ: (وَلَا مُرَجِّحَ إِلَّا اللهُ عَزَّ وَجَلَّ): هذا مستفاد من دليل آخر وهو دليل الوحدانية الآتي لا من الدليل المتقدم، لأن غاية ما أنتجته أن له مرجحًا.

[براهين الصفات السلبية]

(وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ الْقِدَمِ لَهُ تَعَالَى فَلِأَنَّهُ لَو لَمْ يَكُنْ قَدِيمًا لَكَانَ حَادِثًا فَيَفْتَقِرُ إِلَى مُحْدِثٍ وَيَلْزَمُ الدَّورُ أَو التَّسَلْسُلُ)..

قَولُهُ: (لَو لَمْ يَكُنْ قَدِيمًا لَكَانَ حَادِثًا) وجه التلازم أن كل موجود منحصر في القديم والحادث، إذ لا واسطة بينهما، لأن أحدهما مساو لنقيض الآخر، إذ نقيض القديم لا قديم وهو مساو للحادث، وكذا يُقال في عكسه. وكما لا يخرج الشيء عن النقيضين لا يخرج عن الشيء وما ساوى نقيضه. وسكت المصنف عن الاستثنائية القائلة «لكنه ليس بحادث» اكتفاءً عنها بدليلها، وهو قوله: (فَيَفْتِقُر إِلى مُحْدِث) وعن النتيجة لظهور استلزام الاستثنائية لها.

ونظم الدليل هكذا: لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا، إذ لا واسطة بينهما كما مر، لكنه ليس بحادث، ينتج: «أنه قديم» لأن استثناء نقيض التالي، ينتج نقيض المقدم، فالقياس مركب من كبرى وهي المقدمة الأولى، وصغرى وهي الاستثنائية. وأشار إلى دليل الصغرى وهي الاستثنائية كما مر بقوله: (فَيَفْتَقِر... إلخ) فحذف مقدم الشرطية وذكر تاليها، وحذف صغراه وهي الاستثنائية ونتيجته. ونظمه هكذا: إذ لو كان حادثًا لافتقر إلى محدث، لكنه ليس مفتقرًا إلى محدث ينتج أنه ليس بحادث.

ولما كانت الاستثنائية المذكورة نظرية تفتقر إلى دليل، أشار له بقوله: (وَيَلْزَمُ الدور... إلخ) ونظمه هكذا: إذ لو افتقر إلى محدث، لافتقر محدثه إلى محدث وهكذا، ويلزم الدور أو التسلسل، وكل منهما محال، فما استلزمهما وهو افتقار المحدث إلى محدث كذلك، فالمطلوب وهو ثبوت القديم لا يتم إلا بثلاثة أقيسة كما علمت. والأسهل في ترتيب اللوازم أن تقول: لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا، ولو كان حادثًا لافتقر إلى محدث، ولو افتقر إلى محدث، لافتقر محدثه إلى محدث أيضًا لانعقاد المماثلة بينهما، ولو افتقر محدثه إلى محدث للزم الدور أو التسلسل، وكل

يعني إذا ثبت وجود مولانا جلَّ وعَزَّ بما تقدم من البرهان وجب أن يكون قديمًا..........

من الدور أو التسلسل محال، فما أدى إليه وهو افتقار المحدث إلى محدث محال، فما أدى إليه وهو افتقار الإله إلى محدث محال، فما أدى إليه وهو كونه حادثًا محال، فما أدى إليه وهو عدم كونه قديمًا محال، فثبت ضده وهو كونه قديمًا، وهو المطلوب.

واعتُرِض القياس المذكور: بأن شرط القياس الاستثنائي أن تكون الشرطية كلية، و(لَو) المذكورة في كلام المصنف للإهمال. وأُجيب: بأن المراد بـ«الكلية»: أن يكن الملزوم مساويًا للازم، وهنا كذلك، لأن «لم يكن قديمًا» مساويًا لـ«حادث»، إذ كل حادث يصدق عليه أنه لم يكن قديمًا، أو يُقال: إن المهملة المذكورة في قوة الكلية، إذ المعنى أن كل شيء انتفى عنه القدم ثبت حدوثه، وذلك كافٍ. هذا كله إذا جُعل البرهان المشار إليه استثنائيًّا.

ويُحتمل جعله اقترانيًّا من الشكل الأول مركبًا من شرطيتين. ونظمه هكذا: لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا، ولو كان حادثًا لافتقر إلى محدث، فينتج: «لو لم يكن قديمًا لافتقر إلى محدث». فذكر الصغرى وحذف الكبرى والنتيجة، ورمز لها بقوله (فَيَفْتَقِرِ إِلَى مُحْدِثٍ) ويؤيد هذا ما سيأتي في الشرح، فإن المتبادر من تقريره أنه اقتراني حيث قال: (وَبُرْهَانُهُ أَنَّهُ... إلخ)، ويحتمل أن يكون استثنائيًا كما سيأتي التنبيه عليه إن شاء الله تعالى.

قَوْلُهُ: (وَجَبَ أَنْ يَكُونَ قَدِيمًا) ظاهره أنه يلزم من إقامة الدليل علي وجوده تعالى وجوبُ كونه قديمًا، وليس كذلك، لأن الموجود محتمل لأن يكون حادثًا وأن يكون قديمًا، فلابد بعد ثبوت وجوده تعالى من مقدمات أخرى تُثبِتُ كونه قديمًا، إلا أن يُجاب بأن قوله (وَجبَ كَونه قَدِيمًا) بعد مقدمات محذوفة. ولو قال: «يعني إذا ثبت وجود مولانا جل وعز بما تقدم من البرهان، وكان المولى مع ذلك محتملًا لأن يكون حادثًا وأن يكون قديمًا، أقام الدليل على كونه قديمًا» لكان أولى.

وبرهانه: أنه لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا، ولو كان حادثًا لافتقر إلى محدث لما تقدم أن كل حادث لابد له من محدث، ومحدِثُه مِثْلُه، فيفتقرُ إلى محدِث، فإن كان الأمر هكذا إلى غير نهاية فهو المسمى بالتسلسل..

قَوْلُهُ: (أَنَّهُ لَو لَمْ يَكُنْ قَدِيمًا لَكَانَ حَادِثًا): الظاهر منه أنه قياس اقتراني من الشكل الأول كما مر تقريره. وقَوْلُهُ: (لِمَا تَقَدَّمَ... إلخ) دليل لكبراه. ويحتمل أنه أشار إلى قياسين استثنائيين، حذف استثنائيتهما ونتيجتهما. ونظمهما هكذا: لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا، لكن كونه حادثًا محالٌ، إذ لو كان حادثًا لافتقر إلى محدث، لكن افتقاره إلى محدث محال. وحينئذ فقوله (لما تقدم... إلخ) دليل للملازمة في القياس الثاني، وقوله: (وَمُحْدِثُهُ مِثْلُهُ) دليل للاستثنائية فيه، كأنه قال: لكن افتقاره إلى محدث محال، إذ لو افتقر إلى محدث، لافتقر محدثه إلى محدث، وهكذا إلى آخر ما تقدم، فلم يتم المطلوب إلا بثلاثة أقيسة كما مر.

قَوْلُهُ: (فهو المسمى بالتسلسل): وهو المعبر عنه عندهم بحوادث لا أول لها، أي إن أفرادها حادثة وجنسها قديم، كما قال الحكماء في حركات الأفلاك -أي السماوات- إنها حادثة وجنسها قديم. ورُدَّ عليهم بأمور منها: أنه لا وجود للجنس إلا في ضمن أفراده، فإذا كانت الأفراد حادثة، لزم أن يكون جنسها كذلك. وأيضًا ففي كلامهم تناقض، لأن كونها حوادث يقتضي أن لها أولًا، وكونها لا أول لها يقتضي أنها ليست حوادث. وهذا هو المسمى عندهم بـ«دليل التربيع».

ومنها «برهان التطبيق» وتقريره أن تفرض من الحركات مثلًا سلسلة من الآن إلى ما لا نهاية له في جانب الماضي، ثم تفرض سلسلة أخرى من زمن الطوفان إلى ما لا نهاية له في جانب الماضي أيضًا، وهذا معنى قول بعضهم: أن تفرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية في جانب الماضي جملةً، ومما قبله بواحد مثلًا إلى غير النهاية جملة أخرى، ثم تطبق الجملتين بأن تجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية، فتأخذ حركة من السلسلة الآنية وتقابلها

....

بحركة من الطوفانية وهكذا. فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية، بأن كان كلما أخذت واحدًا من الأولى وجدت بإزائه واحدًا من الثانية، لزم عليه أن الناقص مساو للكامل، وهو محال. وإلا بأن زادت الآنية على الطوفانية، فقد وُجد في الأول ما لم يوجد بإزائه شيء من الثانية، فتنقطع الثانية وتتناهى، ويلزم منه تناهي الأول، لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه، والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيًا بالضرورة. ويصح أن تجعل السلسلة واحدة ثم تأخذ واحدًا من آخر السلسلة وتقابله بواحد مما قبله وهكذا إلى ما لا نهاية له في جانب الماضي.

فإن قلتَ: هذا منقوض بمراتب العدد بأن تطبق جملتين: إحداهما منه من الواحد لا إلى نهاية؛ والثانية من الاثنين بأن يكون كل فرد من أفرادها اثنين لا إلى نهاية، فتجعل الواحد من إحداهما بإزاء الاثنين من الأخرى، فتكون إحداهما أزيد من الأخرى قطعًا. ولم يلزم من ذلك انقطاع إحداهما ولا المساواة المدعى امتناعها؛ أجاب السعد: بأن التطبيق المستدل به على بطلان التسلسل إنما اعتبر بين الأمور الموجودة خارجًا، المستغنية في وجودها عن الاعتبار كالحركات، لا العدمية الوهمية المحضة كالأعداد، لانقطاعها بانقطاع الوهم، فتنقطع بانقطاعها عن تطبيقها، فلا يكون فيها للتطبيق مساغ. وليس معنى عدم التناهي في العدد الوجود بلا آخر، لأن دخول ما لا نهاية له في الوجود محال لما بيَّنَّا من التطبيق، بل معناه أن ما من عدد إلا ويُتصور فوقه عدد آخر، وذلك صادق، بخلاف قولنا «الممكنات غير متناهية» لأن معناه أنه دخل منها تحت الوجود الخارجي ما لا نهاية له، وهو كاذب لأن ذلك محال.

فإن قلتَ: هذا منقوض أيضًا بمعلومات الله ومقدوراته، فإنَّ المعلومات أكثر عددًا من المقدورات مع أن كلًّا منهما غير متناه؛ أجاب السعد أيضًا: بأن معنى كون كل منهما غير متناه أنه لا يُتصور أن ينتهي إلى مقدور ليس وراءه مقدور آخر، إذ لا يمكن تناهي الممكنات في التصور وإن كان عدم تناهيها في الوجود محالًا، وإذا كان كذلك في الممكنات ففي المعلومات

وهو محال، لأنه يؤدي إلى عدم الإلوهية، وذلك لأنه يتعالى أن يتوقف وجودُه على وجود آلهة قبله لا نهاية لها، ووجود ما لا نهاية له محال، والمتوقف على المحال محال............

أولى، وليس معنى عدم التناهي: الوجود بلا آخر لما مر.

قَوْلُهُ: (وَهُوَ مُحَالٌ): محل كونه محالًا إن لم ينته الأمر إلى واجب الوجود، فإن انتهى إلى ذلك لم يكن محالًا، لانتفاء العلة الآتية وهي لزوم كون كلٍّ خالقًا لخالقه، ومخلوقًا لمخلوقه. وحينئذ يُستدل على بطلان افتقاره تعالى إلى محدث بدليل آخر كدليل الوحدانية الآتي.

قَوْلُهُ: (لِأَنَّهُ): أي التسلسل يؤدي إلى عدم الألوهية. وظاهره أن هذا هو العلة في كون التسلسل محالًا، وليس كذلك، بل بالعلة ما ذكره القوم من «برهان التطبيق» وغيره كما مر، إلا أن يُقال: «اللام» للصيرورة لا العلة. أو يُقال: إن هذا إشارة إلى دليل آخر غير ما ذكروه. وتقريره أن تقول: لو توقف وجوده تعالى على وجود آلهة قبله لا نهاية لها لما وُجد، لأن وجود ما لا نهاية له محال، والمتوقف على المحال محال. ويلزم أيضًا أن يكون وجودنا محالًا لتوقفه على وجود الإله المتوقف على المحال وهو وجود آلهة قبله لا نهاية لها، والمتوقفُ على المتوقف على المحال محالٌ، لكن وجودنا ليس محالًا، فيلزم أن يكون الإله ليس متوقفًا على آلهة قبله.

قَوْلُهُ: (وَذَلِكَ): أي وبيان كونه يؤدي إلى عدم الألوهية.

وقَوْلُهُ: (أَنْ يَتَوَقَّفَ) فاعلُ (يَتَعَالَى) كما في بعض النسخ بمعنى: يتنزه.

وقَوْلُهُ (وَوجُودُ مَا لَا نِهَايَةَ لَهُ مُحَالٌ): كالعلة للتنزيه، كأنه قال: «يتنزه توقف وجوده تعالى على وجود ما لا نهاية له لأن وجود ما لا نهاية له محال».

وقَوْلُهُ: (وَالمتوقِّفُ عَلَى المُحَالِ): مصدوق المتوقف في المقام وجود الباري تعالى. هكذا قيل في تقرير العبارة. وفيه أن هذا ليس بيانًا لتأديته لعدم الألوهية، بل الظاهر أن «اللام» في قوله: (لأَنَّهُ)، و(أَنْ) في قوله: (أَنْ يَتَوَقَّفَ) زائدتان، فتصير العبارة هكذا: وذلك أنه تعالى يتوقف إلخ.

يلزم أن يكون وجودنا محالًا لتوقفه على وجود الإله المتوقف على المحال، والمتوقف على المحال محال. وإن كان الأمر ينتهي إلى عدم متناه فيلزم الدور، وحقيقة «الدور»: توقف الشيء على ما توقف عليه، وهو محال لأنه يلزم عليه تقدم الشيء على نفسه وتأخره عنها

ويدل لهذا ما في بعض النسخ، وهو «لأنه جل وعز يتوقف وجوده... إلخ»، وحينئذ فقوله: (يَتَوَقَّفَ) خبر (أَنَّ)، وقوله: (وجُودُ مَا لا نِهَايَةَ لَهُ مُحَالٌ) من تمام الكلام قبله وليس علة للتنزيه.

فإن قلتَ: إن نعيم الجنة للمؤمنين وعذاب النار للكافرين موجودان ولا نهاية لهما، فكيف تقولون إن وجود ما لا نهاية له محال؟ قلتُ: المحال وجود ما لا نهاية له بحسب المبدأ. وأمّا ما لا نهاية له بحسب الآخر فموجود، بمعنى أنه لا ينقطع أبدًا حتى لا يتجدد بعده شيء. وأما كل ما وُجد منه فيما مضى إلى زمان الحال فهو متناه له مبدأ ومنتهى، فلا يلزم عليه الجمع بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضين.

وقَوْلُهُ: (وَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ وجُودُنَا): عطف على (يُؤدِّي) أي لأنه يؤدي ولأنه يلزم... إلخ.

وقَوْلُهُ: (لِتَوَقُّفِهِ) علة لقوله: «مُحَال» قُدمت عليه. والتقدير: ويلزم أن يكون وجودنا محالًا لتوقفه على المحال. وهذه الزيادة موجودة في بعض النسخ.

قَوْلُهُ: (وَحَقِيقَةُ الدّورِ): مراده بـ«الحقيقة»: المفهوم، أو المسمى أو المعنى، وإلا فالمعدومات الممكنات لا حقائق لها، فضلًا عن المستحيلات، لأن حقيقة الشيء ما به الشيء هو هو، أي ما يصير به الموجود موجودًا، أي متحققًا في الخارج، وكل من المعدومات والمستحيلات لا تحقق لها في الخارج.

قَوْلُهُ: (تَوَقُّفُ الشَّيءِ عَلَى مَا): أي شيء، من صفة ذلك الشيء أنه يتوقف عليه، أي على الشيء الأول، إما بواسطة أو أكثر، كتوقف زيد على عمرو المتوقف على زيد، وكتوقف زيد على عمرو، وعمرو على بكر، وبكر على زيد. وفي بعض النسخ «غيره» وهو منصوب على

إما بمرتبتين في اثنين، أو بمراتب في أكثر من ذلك........

الحال من ضمير (تَوَقف)، ولا حاجة له.

قَوْلُهُ: (إِمَّا بِمَرْتَبَتِين... إلخ): راجع لكلٍّ من التقدم والتأخر. والمراد بـ«المرتبتين»: النسبتان، فإذا أوجدَ زيدٌ عَمْرًا، وأوجد عمرو زيدًا مثلًا، فقد تقدم كل منهما من حيثُ كونه فاعلًا على نفسه من حيثُ كونُه مفعولًا بمرتبتين، أي نسبتين، وهما ثبوت خالقيته للغير، وثبوت خالقية الغير له في جانب المستقبل، وتأخر كل منهما من حيثُ كونُه مفعولًا على نفسه من حيثُ كونُه فاعلًا بمرتبتين، وهما ثبوت مخلوقيته للغير، وثبوت مخلوقية الغير له في جانب الماضي. فزيد مثلًا متقدم باعتبار كونه فاعلًا لعمرو على نفسه باعتبار كونه مفعولًا لعمرو في المستقبل، فهذه نسبة؛ وعلى عمرو باعتبار كونه أوجد عمرًا فهذه نسبة ثانية. و«زيد» متأخر باعتبار كونه مفعولًا لعمرو عن نفسه باعتبار كونه فاعلًا لـ«عمرو» فهذه نسبة؛ وعن عمرو باعتبار كون عمرو أوجده في جانب الماضي، فهذه نسبة ثانية.

فمن قال -كالشارح تبعًا للسنوسي في «شرح المتن»- بمرتبتين لاحظَ مرتبة نفسه ومرتبة غيره؛ ومن قال بمرتبةٍ لاحَظَ مرتبة نفسه فقط. والتحقيقُ الأولُ.

وقوله: (أَو بِمَرَاتِبَ فِي أَكثَر): وذلك كما إذا أوجد زيد عمرًا، وعمرو بكرًا، فيلزم أن يكون زيد أوجده أحدهما. فإن أوجده الذي يليه -وهو عمرو- كان كما ذكرنا في المرتبتين، وإن أوجده الثالث -وهو بكر- لزم تقدم كل على نفسه بثلاث مراتب، وتأخره عنها بثلاث مراتب، لأن زيدًا باعتبار كونه فاعلًا لعمرو متقدم على نفسه باعتبار كونه مفعولًا لبكر في المستقبل، فهذه نسبة أولى؛ وعلى عمرو باعتبار كونه أوجد عمرًا فهذه نسبة ثانية؛ وعلى بكر بكونه متأخرًا عن عمرو، لأن عمرًا أوجده فهذه نسبة ثالثة.

وزيد متأخر باعتبار كونه مفعولًا لبكر عن نفسه باعتبار كونه فاعلًا لعمرو المؤثر في بكر، فهذه نسبة أولى؛ وعن عمرو باعتبار كون عمرو هو الذي أوجد بكرًا، وبكر هو الذي

فإذا كان الحدوثُ يؤدي إلى الدور أو التسلسل المحال لزم أن يكون محالًا، وإذا استحال الحدوث تعين القدم؛ إذ لا واسطة بينهما، وهو المطلوب.

(وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ الْبَقَاءِ لَهُ تَعَالَى فَلِأَنَّهُ لَو أَمْكَنَ أَنْ يَلْحَقَهُ الْعَدَمُ لَانْتَفَى عَنْهُ الْقِدَمُ، لِكَونِ وُجُودِهِ حِينَئِذٍ يَصِيرُ جَائِزًا لَا وَاجِبًا)........................

أوجد زيدًا، فهذه نسبة ثانية؛ وعن بكر باعتبار كونه أوجد عمرًا، وعمرو أوجد بكرًا، وبكر أوجده، فهذه نسبة ثالثة.

قَولُه: (**فَإِذَا كَانَ الحدُوثُ... إلخ**): هذا مرتبط بقوله: (**وَهُوَ مُحَالٌ**) المذكور في جانب كل من التسلسل والدور.

قَولُه: (**لَو أَمْكَنَ أَنْ يَلْحَقَهُ الْعَدَمُ... إلخ**) تقريره أن تقول: لو لم يكن واجب البقاء، لأمكن أن يلحقه العدم، لكن إمكان لحوق العدم له محال، إذ لو أمكن أن يلحقه العدم، لكان جائز الوجود، لكن كونه جائز الوجود محال، إذ لو كان جائز الوجود لكان حادثًا، لكن كونه حادثًا محال، إذ لو كان حادثًا، لانتفى عنه القدم، لكن انتفاء القدم عنه محال لما تقدم من وجوبه له تعالى، فما أدى إليه وهو كونه حادثًا محال، فما أدى إليه وهو كونه جائز الوجود محال، فما أدى إليه وهو إمكان لحوق العدم له تعالى محال، فما أدى إليه وهو عدم وجوب بقائه محال، فثبت نقيضه وهو وجوب بقائه تعالى وهو المطلوب.

فالمصنف ﵀ اختصر في تقرير البرهان كما ترى. ويدل لذلك التقرير قوله: (**لِكَونِ وُجُودِهِ حِينَئِذٍ... إلخ**) الذي هو دليل لكون انتفاء القدم مرتبًا على إمكان لحوق العدم، أي دليل للتلازم بينهما. ويؤخذ من ذلك أن الأقيسة الأربعة المذكورة ترجع لقياسين، الثاني منهما دليل للاستثنائية في الأول، وأن الأخيرين منها دليل الملازمة في القياس الثاني كما علمت. ونظم القياسين المذكورين هكذا: لو لم يجب له البقاء، لأمكن أن يلحقه العدم، لكن التالي باطل، إذ لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم، لكن التالي باطل.

(وَالجَائِزُ لَا يَكُونُ وُجُودُهُ إِلَّا حَادِثًا كَيفَ وَقَدْ سَبَقَ قَرِيبًا وُجُوبُ قِدَمِهِ تَعَالَى وَبقَائِهِ؟!) يعني أنه يجب لمولانا جل وعز البقاء..........................

وقوله: (كَيفَ وَقَدْ سَبَقَ) دَلِيل للاستثنائية في القياس الثَّاني القائلة «لكن انتفاء القدمِ مُحالٌ». وقد عُلم مما ذكر أن القياس الأول بتمامه محذوف من كلام المصنف. والدليل على ذلك المحذوف أن عادته ﷺ يستدل على الأشياء بإبطال نقائضها، وأن قوله (لَو أَمْكَنَ... إلخ) مقدم شرطية القياس الثاني الذي هو دليل الاستثنائية في الأول كما علمت. هكذا قرره الشيخ في درسه وهو الظاهر، خلاف ما ذكره في الحاشية من أن المحذوف من كلام المصنف هو مقدم شرطية القياس الأول فقط، وأن قوله: (لَو أَمْكَنَ... إلخ) تاليها.

وإنما عبر المصنف بالإمكان في قوله: (لَو أَمْكَنَ) ولم يقل «لحقه العدم» لأن امتناع إمكان لحوق العدم، يستلزم امتناع لحوقه بالفعل من باب أولى، بخلاف عكسه، إذ لا يلزم من امتناع لحوق العدم بالفعل امتناع إمكان لحوقه، مع أن المطلوب وهو وجوب البقاء له تعالى عقلًا لا يتم إلا بامتناع إمكان لحوق العدم لا بامتناع لحوقه، إذ لا يلزم امتناع لحوق العدم وجوب البقاء لجواز أن يكون ممكن البقاء أو واجبه حينئذ، بخلاف امتناع إمكان لحوق العدم، فإنه يصدق بامتناع لحوق وجوب العدم وجوازه، وامتناع ذلك يستلزم وجوب نقيضه الذي هو البقاء. وإنما كان امتناع الإمكان صادقًا بذلك لأن المراد بالإمكان الإمكانُ العام، أعني عدم الامتناع، فيصدق بوجوب العدم وإمكانه، لا الخاص الذي هو الجائز عند المتكلمين.

فَإِنْ قُلْتَ: إطلاق الإمكان بهذا المعنى اصطلاح المنطقيين، فكيف يُحمل كلام المصنف عليه؟ قلتُ: هو مجاز، قرينته أنه قابل به وجوب البقاء المستدل عليه بإبطال نقيضه، على ما هو دأبه في العقيدة من الاستدلال على المطالب بإبطال نقائضها، ونقيض وجوب البقاء لا وجوبه، وهو أعم من وجوب مقابله الذي هو لحوق العدم وجوازه، والإمكان يصدق بهما كما علمت.

قَولُه: (وَالجائز لَا يَكُونُ وجُوده إِلَّا حَادِثًا): قد يُقال: لا نسلم الملازمة المذكورة لجواز أن

وبرهانه: أنه لو أمكن أن يلحقه العدم لزم أن يكون من جملة الممكنات التي يجوز عليها الوجود والعدم، وكل ممكن لا يكون وجوده إلا حادثًا، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، ويلزم من ذلك الدور أو التسلسل........................

يستند الجائز إلى علة قديمة فيكون قديمًا؟ وجوابه: أن التأثير بالعلة باطل كما قرره هو وغيره.

فإن قيل: لِمَ لَمْ يقل: «والجائز لا يكون إلا حادثًا» بإسقاط لفظة «وجوده»؟ **أُجيب:** بأنه لو قال ذلك للزمه أن كل جائز حادث، وليس كذلك، إذ بعض الجائز الذي لم يرد الله وقوعه كـإيمان أبي جهل، أو أُريد وقوعه، لكنه لم يقع بالفعل لا يتصف بالحدوث.

لا يُقال: الحدوث: هو الوجود بعد عدم، فيصير معنى كلام المصنف: والجائز لا يكون وجوده إلا موجودًا بعد عدم. وهو فاسد، لأن الوجود من الأحوال فلا يتصف بالوجود، إذ لا يتصف به إلا الأمور الوجودية؛ **لأنا نقول:** قد تقدم غير مرة أن الحدوث كما يُطلق حقيقة على ما ذكر -أعني الوجود بعد عدم- يُطلق مجازًا على المتجدد بعد عدم، فتتصف به الأحوال كالوجود المذكور.

قَوْلُه: (**وَبُرْهَانُهُ أَنَّهُ لَو أَمْكَنَ أَنْ يَلْحَقَهُ الْعَدَمُ... إلخ**) حذف القياس الأول كالمصنف، لكن فيه مخالفة له من جهة أنه جعل تالي القياس الثاني كونه تعالى من جملة الممكنات التي يجوز عليها الوجود والعدم، وهو دليل الملازمة في كلام المصنف كما مر.

قَوْلُه: (**وَكُلُّ مُمْكِنٍ لَا يَكُونُ وجُودُهُ إِلَّا حَادِثًا**): في ذلك رد على من يقول: إن صفاته تعالى ممكنة لذاتها واجبة لغيرها، فيلزم عدم الملازمة بين الإمكان والحدوث. وليس كذلك، وكذا يُقال في قول المصنف: (**وَالجائز لَا يَكُونُ وجُودُهُ إِلَّا حَادِثًا**).

قَوْلُهُ: (**وَيَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ**): أي من إمكان لحوق العدم له تعالى (**الدَّوْرُ أَو التَّسَلْسُلُ**): أي وكل منهما محال، فما أدى إليه وهو عدم وجوب البقاء محال، فثبت نقيضه وهو المطلوب.

فتبين بذلك أن وجود القدم يستلزم وجوب البقاء. و«كيف»: استفهام على جهة الإنكار والتعجب.

(وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ مُخَالَفَتِهِ تَعَالَى لِلْحَوَادِثِ فَلِأَنَّهُ لَو مَاثَلَ شَيْئًا مِنْهَا لَكَانَ حَادِثًا مِثْلَهَا، وَذَلِكَ مُحَالٌ لما عَرِفْتَ قَبْلُ)........................

قَوْلُهُ: (فَتَبَيَّنَ بِذَلِكَ... إلخ): ولذا يقولون: كل من وجب قدمه، استحال عدمه، لأن القدم لا يكون أبدًا إلا واجبًا للقديم. ولو أمكن لحوق العدم له، لكان جائز الوجود والعدم، والجائز لا يكون وجوده إلا حادثًا، ولم يتفق العقلاء على مسألة اعتقادية إلهية إلا على هذه القاعدة الكلية، أعني أن كل ما وجب قدمه... إلخ.

قَوْلُهُ: (عَلَى جِهَةِ الْإِنْكَارِ وَالتَّعَجُّبِ): والتقدير: كيف يصح ذلك؟! أي انتفاء القدم، أي لا يصح ذلك الانتفاء، بل هو أمر يُتعجب منه. و«الواو» في قَوْلُه: (وَقَدْ سَبَقَ قَرِيبًا) للحال، ويُحتمل كونها للتعليل، إذ كثيرًا ما تكون كذلك في كلام المؤلفين كما قاله السكتاني.

قَوْلُه: (لَو مَاثَلَ شَيْءٌ مِنْهَا... إلخ): الظاهر أن ذلك إشارة إلى قياس استثنائي، تقريره أن تقول: لو لم يكن مخالفًا للحوادث، لكان مماثلًا لها، لكن كونه مماثلًا لها محال، إذ لو ماثل شيئًا منها، لكان حادثًا مثلها، لأن كل مثلين.. إلى آخر ما ذكره الشارح، لكن كونه حادثًا محالٌ لما تقدم من وجوب قدمه... إلخ، فيبطل ما أدى إليه، وهو مماثلته تعالى لشيء من الحوادث، فبطل ما أدى إليه وهو عدم مخالفته تعالى لها، فثبت نقيضه وهو المطلوب. فحذف القياس الأول بتمامه وذكر شرطية القياس الثاني، وطوى استثنائيته وأقام مقامها قوله: (وَهُوَ مُحَالٌ) فهو في قوة قوله: «لكن كَونَهُ حَادِثًا مثلها محالٌ»، وقوله: (لِمَا عَرِفْتَ... إلخ) دليل لتلك الاستثنائية.

وأورد على الملازمة في القياس الثاني أن اللازم على المماثلة أحد الأمرين: إما قدم الحادث، أو حدوث القديم، فكيف يجعل المصنف الحدوث وهو اللازم على الخصوص في قوله: (لَو مَاثَلَ شَيْئًا مِنْهَا لَكَانَ حَادِثًا) مثلها، مع أن التماثل يقتضي التساوي في الأحكام،

(مِنْ وُجُوبِ قِدَمِهِ تَعَالَى وَبَقَائِهِ)..

وذلك أعم من لزوم الحدوث بخصوصه؟ وأجيب: بأن المراد لو ماثل شيئًا بأن كان جرمًا أو عرضًا أو متصفًا بلوازمها، لأن المقصود تنزيه البارئ سبحانه وتعالى عن الجرمية والعرضية ولوازمها بأن لا يكون من جنس الأجرام ولا من جنس الأعراض ولا متصفًا بصفاتها، بقرينة قوله فيما سبق (وَالمماثلة لِلْحَوَادِثِ بِأَنْ يَكُونَ جِرْمًا إلخ)، فهو يفيد أن المعنى لو ماثل شيئًا منها بأن يكون جرمًا... إلخ.

وأشار إلى ذلك الشارح بقوله (فَلَو مَاثَلَهَا مَولَانَا أي بِأَنْ كَانَ جِرْمًا... إلخ) ولا شك أن الملازمة بهذا المعنى تستلزم الحدوث. أما لزوم الحدوث لما عدا كونه متصفًا بالأعراض فواضح. وأما لزومه لكونه متصفًا بها بأن يكون فعله أو حكمه لأجلها، فلأن ذلك العرض يفتقر إلى من يخلق له الكمال لتحصيل غرضه، وذلك يؤدي إلى تجدد الكمالات على ذاته بتجدد الأفعال فيكون حادثًا، وهو محال عليه تعالى.

ويحتمل أن ما ذكره المصنف إشارة إلى قياس اقتراني مركب من شرطية وحملية مأخوذة من قوله: (وَذَلِكَ) أي كونه حادثًا (مُحَالٌ). وتقريره أن تقول: لو ماثل شيئا منها لكان حادثًا مثلها، وكل حادث ينتفي عنه القدم، ينتج: لو ماثل شيئًا منها لانتفى عنه القدم. وقَولُه: (لِمَا عَرفْتَ قَبْلُ): دليل للاستثنائية في تلك النتيجة القائلة: لكن انتفاء القدم محال.

قَولُه: (مِنْ وجُوبِ قِدَمِهِ تَعَالَى وَبَقَائِهِ): إن قلتَ: وجوب البقاء لا يدل بمجرده وإنما يدل بواسطة استلزامه لوجوب القدم كما مر، فوجوب القدم كاف في الاستدلال، فهلَّا اقتصر عليه لأنه أوضح وأخصر؟ قلنا: مراده: الاستدلال بوجوب الوجود المتضمن لهما، لا بالقدم على الخصوص. هكذا قاله السكتاني. وفيه أن الاستدلال بوجوب الوجود غير ضروري في المقام.

لأن كل مثلين يجب لكل واحد منهما ما وجب للآخر ويجوز عليه ما جاز على الآخر ويستحيل عليه ما استحال عليه. وقد وجب للحوادث أجرامها وأعراضها للحدوث فلو ماثلها مولانا جل وعز لوجب له ما وجب لها من الحدوث واستحالة القدم، ولو كان كذلك لافتقر إلى محدث، ويلزم الدور أو التسلسل، وقد تقدم أن ذلك محال.

(وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ قِيَامِهِ تَعَالَى بِنَفْسِهِ فَلِأَنَّهُ لَو احْتَاجَ إِلَى مَحَلٍّ لَكَانَ صِفَةً، وَالصِّفَةُ لَا تَتَّصِفُ بِصِفَاتِ المَعَانِي وَلا المَعْنَوِيَّةِ، وَمَولَانَا جَلَّ وَعَزَّ يَجِبُ اتِّصَافُهُ بِهِمَا، فَلَيسَ بِصِفَةٍ)............

قَولُه: (لأَنَّ كُلَّ مِثْلَينِ... إلخ) بيانٌ للملازمة في شرطية القياس الثاني كما مر.

قَولُه: (وَلَو كَانَ كَذَلِكَ لَافْتَقَرَ إِلَى مُحْدِثٍ... إلخ) لو قال كما قال المصنف: «وذلك محال لما عرفت قبل من وجوب قدمه... إلخ» لكان أخصر، لأن ما ذكره معلوم مما سبق في القدم.

قَولُه: (فَلأَنَّهُ لَو احْتَاجَ إِلَى مَحَلٍّ... إلخ) تقريره أن تقول: لو لم يكن قائمًا بنفسه، لاحتاج إلى محل، لكن احتياجه إلى محل باطل، إذ لو احتاج إلى محل لكان صفة، لكن كونه صفة باطل، فبطل ما أدى إليه وهو احتياجه إلى محل، فبطل ما أدى إليه وهو عدم قيامه بنفسه، فثبت نقيضه وهو المطلوب. فحذف القياس الأول بتمامه وذكر القياس الثاني وحذف استثنائيته وذكر دليلها بقوله: (وَالصِّفَةُ لَا تَتَّصِفُ بِصِفَاتِ المعاني ولا المعنوية) فالواو للتعليل.

وحاصل تقرير ذلك الدليل على ما أشار إليه من الشكل الثاني أن تقول: كل صفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية، ومولانا جلَّ وعزَّ يجب اتصافه بهما، ينتج: الصفة ليست مولانا. وتعكسها إلى قولك «مولانا ليس بصفة» وهو ما ذكره بقوله: (فَلَيسَ بِصِفَةٍ) فهو إشارة إلى نتيجة القياس المذكور بعد عكسها.

ويحتمل تقريره من الشكل الأول، فينتج النتيجة المذكورة من غير احتياج إلى عكس، بأن تقول: «مولانا جل وعز يتصف بصفات المعاني والمعنوية» والصفة لا تتصف بهما ينتج: مولانا

(وَلَو احْتَاجَ إِلَى مُخَصِّصٍ لَكَانَ حَادِثًا، كَيفَ وَقَدْ قَامَ الْبُرْهَانُ عَلَى وُجُوبِ قِدَمِهِ تَعَالَى وَبَقَائِهِ؟!)

تقدم أن قيامه تعالى بنفسه عبارة عن استغنائه عن المحل والمخصص، أما برهان استغنائه عن المحل -أي عن ذات يقوم بها- فلأنه لو احتاج إلى محل لكان صفة لأنه لا يحتاج إلى المحل إلا الصفات، والصفة لا تتصف بصفات المعاني، وهي الصفات الوجودية كالقدرة والإرادة؛ ولا المعنوية وهي الأحوال الثابتة الملازمة للمعاني كقادر ومريد إلى آخرها، فلا يكون مولانا صفة...

ليس بصفة. ولكن الأول أولى. وبه يُعلم أن الشارح حذف كبرى ذلك القياس وذكر صغراه بقوله (وَالصِّفَةُ لَا تَتَّصِفُ بِصِفَاتِ المَعَانِي... إلخ) ونتيجته بعد عكسها بقوله (فَلَا يَكُونُ مَولَانَا صِفَةً).

وأما قَولُه: (لأَنَّ الْوَاجِبَ لَهُ... إلخ) فهو زيادة فائدة.

قَولُه: (وَلَو احْتَاجَ إِلَى مُخَصِّصٍ) أي فاعل يخصصه بالوجود بدلًا عن العدم. وتقرير ذلك أن تقول: لو لم يكن قائمًا بنفسه، لاحتاج إلى مخصِّصٍ، لكن احتياجه إلى مخصص باطل، إذ لو احتاج إلى مخصص لكان حادثًا ضرورةَ أنَّ كل محتاج إلى مخصص حادثٌ، لكن كونه حادثًا باطلٌ لما تقدم من وجوب قدمه، فبطل ما أدى إليه وهو احتياجه إلى مخصص، فبطل ما أدى إليه وهو عدم قيامه بنفسه، فثبت نقيضه وهو المطلوب. فالواو في قوله: (وَقَدْ قَامَ الْبُرْهَانُ) للتعليل، أي إذا قام البرهان لما علمت من أنه دليل للاستثنائية في القياس الثاني نظير ما ذكر فيما قبله.

قَولُه: (وَهِيَ الصِّفَاتُ الْوجُودِيَّةُ... إلخ) احترز بذلك عن السلبية والنفسية، فإن الصفة تتصف بهما، فالقدرة مثلًا تتصف بالقدم وغيره من السلوب وبالوجود.

فإن قلتَ: إن كلًّا من النفسية والمعنوية من الأحوال على القول بإثباتها، فما الفرق بينهما؟ قلتُ: الفرق أن المعنوية حال ملازمة لصفات المعاني، فيلزم من قيام الكون قادرًا مثلًا بـ«العلم» قيام القدرة به، فيعود المحذور وهو اتصاف الصفة بصفة وجودية، بخلاف النفسية

لأن الواجب له نقيض ما وجب للصفة، لأنه يجب اتصافه بالمعاني والمعنوية، والصفة يستحيل عليها ذلك. **وبرهان أن الصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية:** أن الصفة لو قبلت صفة أخرى للزم أن لا تعرى عنها ولزم أن تقبل الأخرى أخرى؛ إذ لا فرق بينهما، إلى غير نهاية، وقد تقدم أنه محال........................

فإنها ملازمة للذات، لا لصفة معنى فلا يلزم من قيامها بالصفة ما ذكر.

قَولُه: (كَقَادِرٍ وَمُرِيد) تقدم ما فيه.

وقوله: (لأَنَّ الْوَاجِبَ لَهُ نَقِيضُ مَا وَجَبَ لِلصِّفَةِ): أي إن الله تعالى من شأنه الاتصاف بصفات المعاني والمعنوية، والصفة من شأنها عدم الاتصاف بذلك، والاتصاف وعدمه متنافيان، والقاعدة أن تنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات، فثبت أنه تعالى ليس بصفة. وتقدم أن هذا زائد على ما يفيده كلام المصنف.

قَولُه: (وَبُرْهَانُ أَنَّ الصِّفَةَ لَا تَتَّصِفُ... إلخ) هذا دليل لصغرى القياس في كلام المصنف التي اقتصر عليها الشارح. ولما فات المصنف التنبيه على ذلك الدليل، نبه عليه الشارح بقوله: (وَبُرْهَان... إلخ) وهو إشارة إلى قياس استثنائي.

وقَولُه: (لَلَزِمَ أَن لا تعرى عَنْهَا): أشار به إلى القاعدة المعلومة عند المتكلمين وهي أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، وليس له دخل في لزوم التسلسل المذكور، فلو قال: «لو قبلت صفة أخرى لزم أن تقبل الأخرى أخرى، وهكذا... إلخ» لكان أولى. والضمير في قوله: (أَنْ لَا تعرى): عائد على الصفة القابلة.

وقَولُه: (عَنْهَا): أي أو عن ضدها أخذًا من القاعدة المذكورة.

وقَولُه: (إِذْ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا): أي للمماثلة بينهما، فالقبول حينئذ أمر نفسي لهما.

قَولُه: (وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّهُ مُحَالٌ) فيه نظر، لأن الأدلة إنما قامت على استحالته في الحوادث لا

وأما برهان استغنائه عن المخصِّص بكسر الصاد وهو الفاعل: فلأنه لو احتاج إليه لكان حادثًا، وذلك محال، لما تقدم من وجوب قدمه تعالى وبقائه.

(وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ الْوِحْدَانِيَّةِ لَهُ تَعَالَى فَلِأَنَّهُ لَو لَمْ يَكُنْ وَاحِدًا لَزِمَ أَنْ لَا يُوجَدَ شَيْءٌ مِنَ الْعَالَمِ لِلُزُومِ عَجْزِهِ حِينَئِذٍ)...

في القديم كما هنا. وأيضًا فالقاعدة المتقدمة معترضة بأنه لا يلزم أن يكون لكل شيء ضدٌّ لجواز أن يكون مقابله عدمًا ونفيًا. سلمنا ذلك لكن لا نسلم امتناع الخلو عن الشيء وضده، بل يجوز ذلك كما في الماء والهواء، فإنهما خاليان عن الألوان كلها. فالدليل المذكور غير تام، فكان الأولى أن يقول: إن الصفة لو قبلت الاتصاف بصفة، فلا يخلو إما أن تكون المقبولة مثلها، أو ضدها، أو خلافها، والأقسام كلها باطلة، لأن الاتصاف بمثلها يوجب لها حكمًا مثل ما توجبه هي لمحلها، فيكون العلم عالـمًا، والقدرة قادرةً، والحياة حيةً، والبياض أبيض وهكذا، وذلك محال. ولأن المثلين متساويان في الحقيقة، فلا مرجح لجعل أحدهما محلًّا والآخر حالًا دون العكس. والاتصاف بضدها يُوجب لها حكم ذلك الضد، لأن الضدين متنافيان، فقيام أحدهما بالآخر يُوجب له عكس حكمه، فيكون العلم جاهلًا، والقدرة عاجزةً، والإرادة كارهة، وذلك محال. والاتصاف بخلافها الذي ليس بضد، يلزم عليه عموم الجواز في كل مخالف، فيقوم السواد بالحركة، والعلم بالبياض، وغير ذلك مما هو بديهي البطلان. وأيضًا فنسبة المختلفات غير المتضادة نسبة واحدة، فلا اختصاص لبعضها بشيء عن البعض الآخر، فلا وجه لجعل بعضها محلًا والآخر حالًا دون العكس.

قَولُه: (فَلِأَنَّهُ لَو لَمْ يَكُنْ وَاحِدًا... إلخ) تقدم أن الوحدانية تستلزم خمسة أشياء: نفي الكم المتصل والمنفصل في الذات والصفات، والمنفصل في الأفعال. ويمكن أخذ ذلك من كلام المصنف بأن يُقال: لو لم يكن واحدًا بأن كانت ذاته العلية مركبة من أجزاء، أو كان لها نظير، أو

....

اتصفت ذات بمثل صفاتها، أو كان ثَمَّ موجِد سواه، لزم أن لا يُوجد شيء من العالم... إلخ.

أما في الأول فلأن أوصاف الألوهية إما أن تقوم بكل جزء أو بالمجموع بأن يكون كل جزء قام به بعض الألوهية، أو بالبعض دون البعض، والأقسام كلها مستلزمة للعجز المستلزم لعدم وجود شيء من العالم. أما الأول: فلأن كل جزء يكون إلهًا، فيلزم التمانع كما في تعدد الإلهين الآتي، وذلك مؤد للعجز المستلزم لما مر. وأما الثاني: فلأنه يلزم منه عجز كل جزء على الانفراد، وعجزه يوجب عجز سائر الأجزاء المماثلة، وذلك يوجب عجز المجموع المستلزم ما مر. هذا إقناعي، وإلا فلا يلزم من عجز كل جزء عجزُ المجموع. ألا ترى أن الحبل المؤلف من شعرات مثلًا لا تقوى كل شعرة منه على حمل ما يحمله المجموع، فالأولى إبطال ذلك بأنه يلزم عليه انقسام المعنى كما مر، فيلزم أن تكون القدرة مثلًا متجزئة كما في قدرتنا، فإنها قائمة بكل جزء من أجزائنا. وأما الثالث: فلأنه لا أولوية لبعض الأجزاء على بعض، وحينئذ فلا تقوم به أوصاف الألوهية، وذلك يستلزم عجز جميعها المستلزم ما مر.

وأما في الثاني فلأن النظير إما أن يخالف في الإرادة أو يوافق، والقسمان مستلزمان للعجز المستلزم ما مر. أما الأول فلأن الإرادتين إما أن تنفذا أو لا، فإن نفذتا لزم اجتماع متنافيين كالحركة والسكون وهو لا يعقل، فإذًا يجب عدم نفوذهما معًا، وحينئذ فإما أن يتعطلا معًا أو أحدهما. فإن كان الأول لزم عجزهما، وإن كان الثاني لزم عجز من تعطلت إرادته، ويلزم منه عجز الآخر للمماثلة. وأما الثاني فلأن الإرادتين قد يتوجهان إلى ما لا يقبل الانقسام من عرض أو جوهر فرد، فلا يمكن أن تنفذ فيه الإرادتان، وحينئذ فإما أن تنفذ إرادة أحدهما أو لا. فإن نفذت لزم عجز من لم تنفذ إرادته ويلزم منه عجز الآخر للمماثلة. وإن لم تنفذ فيه لزم عجزهما.

وأما في الثالث فهكذا.

....

وأما في الرابع فلأنه لو صح أن يكون لغير مولانا سبحانه وتعالى تأثير، لوجب أن يكون ذلك الأثر مقدورًا له تعالى لعموم قدرته، وحينئذ إما أن يحصل اتفاق أو اختلاف، ويأتي ما سبق. وأيضًا لو كان لغير المولى تأثير في ممكن ما، لزم عجزه تعالى في ذلك الممكن، وهو يستلزم عجزه في سائر الممكنات لتساويها، وذلك محال لما مر من ثبوت قدرته تعالى.

فإن قلتَ: هذا التقرير لم يُعلم منه نفي الكم المتصل في الصفات، أعني وحدتها وعدم تعددها بأن لا يكون للذات قدرتان وإرادتان إلى آخر السبع، فيقتضي ذلك عدم أخذه من دليل المصنف؛ **قلتُ**: لما كان يُؤخذ منه وحدانية صفتَي التأثير -أعني القدرة والإرادة- فقط للزوم التمانع فيهما دون غيرهما من بقية السبع إذ لا مانع من تعدده عقلًا، لمَ نتعرض له في تقرير ذلك الدليل. ووجه أخذ وحدانية الإرادة منه -مع أن العجز اللازم للتمانع ضد القدرة لا الإرادة- أنه لو تعطلت الإرادة بسبب تعددها المؤدي للتمانع لتعطلت القدرة، ولو تعطلت القدرة، للزم العجز المستلزم ما مر من عدم وجود شيء من العالم.

أو يقال: المراد بأخذه منه أن دليل التمانع يجري فيها على تقدير تعددها كما يجري في القدرة، وإن كان اللازم عند تعطل إحدى الإرادتين وجود ضدها، وهو الكراهة المؤدي إلى عدم وجود شيء من العالم بواسطة ما مر، لا وجود العجز. ويمكن أن يُستدل على عدم تعدد الصفات غير المؤثرة كالسمع والبصر والعلم والكلام بأنا مأمورون بعدم إثبات تعدد القديم ما أمكن، وإنما أثبتنا الصفات المذكورة للضرورة، فإذا انتفت الضرورة، رجعنا للأصل وهو أن القديم واحد، فيكون له سمع واحد وبصر واحد وهكذا، إذ لا ضرورة تلجئ إلى تعدد ذلك.

ودليل وحدة جميع الصفات أنها لو تعددت، فأما أن تتعدد بتعدد متعلقاتها أو لا. فإن كان الأول لزم أن يدخل في الوجود صفات لا نهاية لها عددًا، والدخول في الوجود يقتضي

يعني أن برهان كون مولانا واحدًا لا نظير له في الألوهية: أنه لو كان معه ثان لزم أن لا يوجد شيء من العالم، للزوم عجزه حينئذ، وذلك محال، لأنه خلاف الحِس والعِيان..........

تمييز الداخل في نفسه، وعدم النهاية يقتضي عدم التمييز، وذلك تناقض. وإن كان الثاني لزم ترجيح بعض الأعداد -كعشرة- على بعض، فيفتقر في تعيين بعضها إلى مخصص، وذلك يستلزم حدوثها. كيف وقد تقدم وجوب قدمها.

واعلم أن ما تقدم حاصل تقرير كلام المصنف على وجه التفصيل. وتقريره على وجه الإجمال أن تقول: لو لم يكن واحدًا لكان له ثان، لكن كونه له ثان محال، إذ لو كان له ثان للزم عجزه، لكن لزوم عجزه محال، إذ لو كان عاجزًا للزم أن لا يوجد شيء من العالم، لكن عدم وجود شيء من العالم محال، فما أدى إليه وهو عجزه محال، فما أدى إليه وهو كونه له ثان محال، فما أدى إليه وهو عدم كونه واحدًا محال، فثبت نقيضه وهو المطلوب.

فذكر مقدم شرطية القياس الأول وحذف تاليها مع الاستثنائية، وحذف مقدم شرطية القياس الثاني واستثنائيته وذكر تاليها بقوله (لَلَزِمَ عَجْزُهُ... إلخ).وكذا القياس الثالث حذف مقدم شرطيته واستثنائيته وذكر تاليها بقوله (لَزِمَ أَن لَا يُوجَدَ شَيءٌ... إلخ).

قَولُهُ: (لَا نَظِيرَ لَهُ فِي الْأُلُوهِيَّةِ): هذا ظاهر في نفي الكم المتصل والمنفصل في الذات، وفي معناه الكم المنفصل في الصفات، وكذا المتصل فيها بالنسبة للقدرة والإرادة، ونفي مؤثر في فعل من الأفعال كما سبق تفصيله.

قَولُه: (لَو كَانَ مَعَهُ ثَانٍ): أي في الألوهية.

وقَولُه: (وَذَلِكَ): أي عدم وجود شيء من العالم.

وقَولُهُ: (الْعِيَان) بكسر العين، مصدر بمعنى المعاينة. قال في «الخلاصة»:

لفاعل الفعال والمفاعلة

وبيان ذلك أنه تقدم وجوبُ عمومِ قدرة الله تعالى بالممكنات فلو قدر موجود له من القدرة على ممكن ما مثل ما لمولانا جل وعز لزم عند تعلق [تينك] القدرتين أن لا يوجد شيء من العالم بهما؛ لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل........................

فإن قلتَ: لا يلزم من وجود إله ثان عجزهما أو عجز أحدهما، بل يجوز أن يكون أحدهما قسيمًا للآخر، فيختص أحدهما بالسماء والآخر بالأرض مثلًا، فيتصرف كلٌّ في قسم وحده؛ قلتُ: هذا تخصيص من غير مخصص، إذ ليس اختصاص أحدهما بنوع أولى من اختصاص الآخر به، فإن فرض أن هناك مخصِّصًا لهما، لزم أنه حاكم عليهما وأنهما حادثان.

فإن قلتَ: يمكن أن يكون التخصيص باختيارهما؛ قلتُ: لو كان كذلك لتأتى من كل واحد منهما تركه بأن يتصرف في مقدور الآخر ومراده، وهو محال للتمانع كما مر.

قَوْلُه: (وَبَيَانُ ذَلِكَ): أي بيان الملازمة في القياس المذكور. وإنما احتاج إلى ذلك مع أنه عللها بقوله: (لِلُزُومِ عَجْزِهِ) لأن في ذلك التعليل قصورًا كما سيأتي، فلا تتضح به الملازمة أتمَّ اتضاح. ومحط البيان قوله (فَلَو قَدرَ... إلخ).

وقَولُه: (حِينَئِذٍ): أي حين لم يكن واحدًا. وحاصل ذلك: أنه لو تعدد الإله، للزم عند اتفاقهما على إيجاد شيء معين تواردُ قدرتيهما عليه لعموم تعلقهما بكل ممكن. وتواردهما عليه يؤدي إلى عدم وجوده، لأنه إما أن يوجد بهما معًا، فيلزم تحصيل الحاصل أو كون الأثر الواحد أثرين، وكل منهما محال؛ وإما أن يوجد بإحداهما، فلزم عجز الآخر، ويلزم منه عجز المؤثرة للتماثل. وإذا كان هذا عند الاتفاق، فعند الاختلاف أولى كما سيأتي. ويُقال لهذا: «برهان التوارد والتطارد».

قَولُهُ: (فَلَو قُدِّرَ مَوجُودٌ... إلخ) مصدوقه أعم من مصدوق النظير في الألوهية، لأن الموجود صادق بالقديم والحادث، غير أنه يخرج عنه الكم المتصل في الصفات.

قَولُه: (مِنْ تَحْصِيلِ الحاصِلِ): أي إن كان التعلّقُ مترتبًا.

أو كون الأثر الواحد أثرين لأن المسألة مفروضة فيما لا ينقسم كالجوهر الفرد، فلا بد من عجزهما إن لم يوجد بهما، أو من عجز أحدهما إن وجد بأحدهما دون الآخر، ويلزم من عجز أحدهما عجز الآخر لأنه مثله، وإذا لزم عجزهما في هذا الممكن لزم عجزهما في سائر الممكنات، إذ لا فرق، وذلك يستلزم استحالة وجود الحوادث، وهو محال..............

وقَولُه (أَو كَونَ الْأَثَرِ الْوَاحِدِ أَثَرين): أي سواء اتحد زمن التعلق أو ترتب.

قَولُه: (لأَنَّ الْمَسْأَلَةَ... إلخ): علة لمحذوف تقديره: وإنما لزم ما مر من كون الأثر الواحد أثرين على ذلك التقدير، وهو جواب عما يقال: لا نسلم كون الأثر الواحد أثرين لجواز تعلق قدرة كل منهما ببعض الجسم. وحاصل الجواب: أن ذلك مفروض في شيء لا ينقسم بوجه من الوجوه، كالجوهر الفرْد. ولكن هذا ليس بشرط، بل مثله المنقسم كالجسم، لأن الفرض أن قدرة كل من الإلهين عامة التعلق، فتتوجه قدرةُ كل منهما لكل جزء منه، فيلزم أن لا يوجد بهما لما فيه من تحصيل الحاصل، أي كون الأثر الواحد أثرين.

قَولُه: (فَلَا بُدَّ مِنْ عَجْزِهِمَا): تفريع على ما قبله من لزوم تحصيل الحاصل، أي كون الأثر الواحد أثرين. وكان الأولى أن يجعله مقابلًا له بأن يقول: «لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل... إلخ أو عجزهما، أو عجز أحدهما» كما تقدم تقريره.

وقَولُه: (إِنْ لَمْ يُوجَدْ بِهِمَا): أي إن فرض أنه لم يوجد بهما.

وقَولُه: (إِنْ وجِدَ بِأَحَدِهِمَا): أي إن فُرض وجوده بأحدهما.

وقَولُه: (وَهُوَ مُحَالٌ): أي فما أدى إليه من عجزهما، أو عجز أحدهما، أو تحصيل الحاصل، وكون الأثر الواحد أثرين محال، فما أدى إليه وهو كونه معه تعالى ثان في الألوهية محال، فثبت نقيضه وهو كونه تعالى واحدًا وهو المطلوب، فقد تم بذلك بيان الملازمة.

وقَولُه: (وَهُوَ مُحَالٌ) إشارة إلى الاستثنائية القائلة «لكن استحالة الحوادث أو لكن عدم

لأنه خلاف العيان. وإذا استبان وجوب عجزهما مع الاتفاق فمع الاختلاف أبين، وبهذا تعرف أنه لا تأثير لقدرتنا في شيء من أفعالنا وإلا لزم ما تقدم........

وجود شيء من العالم محال».

وقَولُه: (لأَنَّهُ خِلَافُ الْعِيَان): دليلها قوله: (وَإِذَا اسْتَبَانَ) أي بَانَ بَيَانًا تامًّا، فالسين والتاء زائدتان.

قَولُه: (فَمَعَ الاخْتِلَافِ أَبْيَن): أي لأنه إن تم مرادهما، لزم اجتماع النقيضين، وإلا لزم عجزهما. وتقرير ذلك أن تقول: لو تعلقت قدرة أحدهما بوجود زيد والآخر بعدمه، فلا يخلو إما أن يحصل مقدورهما، فيلزم اجتماع النقيضين أو لا يحصل واحد منهما، فيلزم عجزهما، أو يحصل مقدور أحدهما دون الآخر، فيلزم عجزه ويلزم منه عجز من نفذت إرادته للمماثلة.

ويُقال لهذا «برهان التمانع» وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ لَوْكَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (الأنبياء: ٢٢) وتقدم تقريره بأوضح من هذا. وأما ما ذكره الشارح فيقال له «برهان التطارد والتوارد» كما مر. والمراد بـ«الفساد» في الآية: عدم الوجود، أي لم توجدا سواء اتفقت الآلهة أو اختلفت كما مر، فتكون الآية حجة قطعية. وقيل: المراد به الخراب والخروج عن هذا النظام لما تقرر عادةً من فساد المملكة عند تعدد الملوك، وحينئذ تكون الملازمة بين التعدد والفساد عادية لا عقلية، وتكون الآية حجة إقناعية ظنية على سبيل التقريب للعامة. وهذا ضعيف، والصحيح الأول.

قَولُه: (وَإِلَّا لَزِمَ مَا تَقَدَّمَ): أي من تحصيل الحاصل أو كون الأثر الواحد أثرين إن أثرت فيه القدرة الحادثة والقديمة معًا. فإن أثرت فيه الحادثة فقط، لزم عجز القديمة وهو يستلزم عجز الحادثة المماثلة. وإذا عجز في هذا الممكن فكذا في سائر الممكنات، إذ لا فرق، وهو يستلزم عدم وجود شيء من العالم، وهو محال.

والاعتقاد الصحيح أن الله خلق للعباد قدرة على أفعالهم الاختيارية تقارنها ولا تؤثر فيها، وأن المؤثر هو الله وحده، والقدرة توجَد الأفعال الاختيارية عندها لا بها، كالنار بالنسبة للإحراق، والله الموفق.

قَولُه: (تُوجَدُ الْأَفعَالُ الاختِيَارِيَّةُ عِندَهَا لَا بِها): أي فالعبد ليس له في فعله إلا مجرد الكسب، وهو مقارنة قدرته الحادثة للفعل كالحركة. وإن شئت قلت: هو تعلق قدرته الحادثة بالفعل. وكل من المقارنة والتعلق أمر اعتباري.

لا يُقال: إنه مخلوق لله تعالى كما تقدم، وإنما أوخذ بالقتل واقتُص منه، مع أن زهوق الروح ليس مكسوبًا له، بل المكسوب له الحركة فقط؛ لأن زهوق الروح ناشئ عن تلك الحركة وأثر لها، فهو ناشئ عن مكسوبه.

وكما تعلقت قدرة العبد بالفعل كسبًا كذلك تعلقت به قدرة الله تعالى خلقًا، فالخلق تعلُّقُ قدرته تعالى بالفعل، والكسب تعلقُ قدرةِ العبد الحادثة بالفعل أو مقارنتها له على ما مر. ويطلق كل من الكسب والخلق على المكسوب والمخلوق، وهو نفس الحركة مجازًا من إطلاق المصدر على اسم المفعول.

واحتج المعتزلة على كون العبد مؤثرًا بقدرته بأنه لو لم يكن لقدرته تأثير في فعله، لما صح أن يُثاب أو يُعاقب على غير فعله، كما لا يثاب ولا يعاقب على كونه مثلًا، ولما صح أن يُمدح أو يُذم على ذلك الفعل، لأنه ليس فعله. ويلزم أن يكون للعباد حجة في الآخرة على الله، وقد قال الله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِ﴾ (النساء: ١٦٥).

وأجاب أهل السنة بأن الله يفعل ما يشاء، لا يسأل عما يفعل، والثواب بمحض فضله، والعقاب بمحض عدله، فجعل الأفعال أمارة شرعية على الثواب أو العقاب، «كُلٌّ مُيَسَّرٌ

[براهين صفات المعاني]

(وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ اتِّصَافِهِ تَعَالَى بِالْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ وَالْعِلْمِ وَالْحَيَاةِ فَلِأَنَّهُ لَو انْتَفَى شَيْءٌ مِنْهَا)

لِمَا خُلِقَ لَهُ»(١)، و﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾ (هود: ١١٨). والشخص قد يُمدح على غير فعله كمدح زيد بجماله وحسن خلقه.

قَوله: (وَأَمَّا بُرْهَانُ وجُوبِ اتِّصَافِهِ تَعَالَى بِالْقُدْرَةِ... إلخ) إنما جمعها في دليل واحد لاتحاد اللازم على نفيها واتحادها في كون كلٍّ صفة معنى.

وتقريره في القدرة أن تقول: لو لم يتصف بالقدرة، لاتصف بضدها وهو العجز، لكن اتصافه بضدها محال، إذ لو اتصف بضدها لما وُجد شيء من الحوادث، لكن عدم وجود شيء من الحوادث محال، فما أدى إليه على التدريج محال.

و في الإرادة أن تقول: لو لم يتصف بالإرادة، لاتصف بضدها وهو الكراهية، لكن اتصافه بضدها محال، إذ لو اتصف بضدها لما اتصف بالقدرة، لكن عدم اتصافه بالقدرة محال، إذ لو لم يتصف بالقدرة لاتصف بضدها وهو العجز، لكن عدم اتصافه بذلك محال، إذ لو اتصف به لما وُجد شيء من الحوادث، لكن عدم وجود شيء من الحوادث باطل، فبطل ما أدى إله على التدريج.

وفي العلم أن تقول: لو لم يتصف بالعلم، لاتصف بضده الذي هو الجهل، لكن اتصافه بضده محال، إذ لو اتصف بضده لما اتصف بالإرادة، ولو لم يتصف بالإرادة لما اتصف بالقدرة، ولو لم يتصف

---

(١) جزء من حديث رواه الشيخان: البخاري (٤٦٦٥)، ومسلم (٢٦٤٧) من طريق سيدنا عليٍّ ﷺ، ولفظ البخاري: «كان النبي ﷺ في جنازة، فأخذ شيئًا، فجعل ينكتُ به الأرض، فقال: مَا مِنكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَقَدْ كُتِبَ مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ وَمَقْعَدُهُ مِنَ الجَنَّةِ. قالوا: يا رسول الله، أفلا نتكل على كتابنا وندعُ العمل؟! قَالَ: اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ؛ أَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ، فَيُيَسَّرُ لِعَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ. وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاءِ فَيُيَسَّر لِعَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ ثُمَّ قَرَأَ: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ ﴾ (الليل: ٥ - ٦)».

(لَمَا وُجِدَ شَيءٌ مِن الحوَادِثِ). قد تقدم أن تأثير قدرة الله تعالى متوقف عقلًا على إرادته تعالى ذلك الأثر، وأن الإرادة يتوقف تأثيرها على العلم، لأنها القصد إلى تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه، والقصد مشروط بالعلم، والاتصاف بالقدرة والإرادة والعلم متوقف على الاتصاف بالحياة لأنها شرط فيها، ووجود المشروط بدون شرطه محال، فإذَن وجود حادث -أي حادث كان- متوقفٌ على اتصاف محدِثه بهذه الصفات؛ إذ لو انتفى شيء منها لما وجد شيءٌ من الحوادث، وهو خلاف الحس والعيان..........................

بالقدرة لاتصف بضدها الذي هو العجز، ولو اتصف بضدها لما وُجد شيء من الحوادث وهو باطل، فبطل ما أدى إليه على التدريج. وكذا يُقال في الحياة، فالاستثنائية من كلٍّ محذوفة لظهورها.

واعتُرض قوله: (لَمَا وجِدَ شَيءٌ مِن الحوَادِثِ) المذكورة في تلك الأدلة بأن هذه الملازمة ممنوعة، لأنه لا يلزم من انتفاء صفاتِ المعاني عدم وجود شي من الحوادث، بل يجوز انتفاؤها وتوجد الحوادث: إما لاستنادها إلى المعنوية -كما يقول المعتزلة، فإنهم يقولون: «هو قادر بذاته، مريد بذاته، عالم بذاته لا بقدرة وإرادة وعلم زائدات على الذات»- وإما لكون موجدها علة أو طبيعة كما يقوله الطبائعيون ومن في معناهم. وإذا لم يلزم من نفي تلك الصفات نفي الحوادث، لم تنتج الأدلة المذكورة كونه تعالى متصفًا بصفات زائدة على الذات كما هو المدعى، ولذا رتب في الكبرى عدم وجود شيء من الحوادث على عدم المعنوية التي توافق المعتزلة على ثبوتها لا على عدم المعاني. وأجيب: بأن القول بإثبات المعنوية دون المعاني كـ«عالم» بلا علم، و«قادر» بلا قدرة و«مريد» بلا إرادة واضح البطلان، لما يلزم عليه من كون الذات قدرة وإرادة وعلمًا وذلك لا يُعقل. وكذا القول بإثبات العلة والطبيعة. ولما كان كل من هذين القولين واضح البطلان، لم يكترث المصنف برده. وأيضًا فكلامه هنا مبني على اتصاف صانع العالم بتلك الصفات وبطلان العلة والطبيعة، فلا يرد عليه ما ذُكر حتى يحتج لرده.

لأنه لو انتفت القدرة لزم العجز فلا يتأتى معه تأثير ولو انتفت الإرادة لانتفت القدرة، ولو انتفى العلم لانتفيا، ولو انتفت الحياة لانتفى الجميع لما تقدم من التوقف.

(وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ السَّمْعِ لَهُ تَعَالَى وَالْبَصَرِ وَالْكَلَامِ، فَالْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ)......

واعلم أنه يُستفاد من كلام المصنف ثلاثة مطالب: وجوب هذه الصفات، ووجودها، وعموم تعلقها ما عدا الحياة. أما الوجوب والوجود فأشار إليها بقوله (وُجُوبِ اتِّصَافِهِ تَعَالَى بِالْقُدْرَةِ... إلخ) إذ وجوب هذه الصفات يستلزم وجودها -أي تحققها- في نفس الأمر لا في الخارج، وإلا ورد صفات السلوب، فإنها واجبة وليست موجودة خارجًا. وأما عموم التعلق فأشار إليه بـ«اللام» العهدية الداخلة على القدرة وما بعدها. ودليله المذكور منتج لتلك المطالب، لأنه ينتج وجوبها صراحة، ويلزم من ذلك وجودها وعموم تعلق ما يتعلق منها.

قَوْلُه: (لَزِمَ الْعَجْزُ): أي لكن عجزه تعالى محال، إذ لو كان عاجزًا لما وُجد شيء من الحوادث، لكن عدم وجود شيء من الحوادث محال، فبطل ما أدى إليه على التدريج كما مر.

وقَوْلُه: (وَلَو انْتَفَتْ الْإِرَادَةُ لانْتَفَتْ الْقُدْرَةُ): أي لكن انتفاء القدرة محال، إذ لو انتفت القدرة، لاتصف بضدها وهو العجز، لكن اتصافه بذلك محال إلى آخر ما مر.

وقَوْلُه: (لَانْتَفَيَا): أي لكن انتفاؤهما محال إلى آخر ما مر.

وقَوْلُه: (لما تَقَدَّمَ مِن التَّوَقُّفِ): أي من توقف الصفات المذكورة عليها. وفي بعض النسخ «لأنَّهَا شَرْطٌ فِيهَا» والمعنى واحد. ووجه ذلك أن توقف تلك الصفات على الحياة وكونها شرطًا فيها معلوم في الشاهد بالضرورة، فيلزم في الغائب أن يكون كذلك لوجود اطِّراد ذلك فيه، إذ الشاهد سُلَّمٌ تُعرف به الحقائق غالبًا كما قاله السكتاني.

قَوْلُه: (فَالْكِتَابُ... إلخ): قدم الكتاب لشرفه، وأَخَّرَ الإجماع لاستناده للكتاب والسنة. وتقدم أن إطلاق البرهان على ذلك جاز لأنه لا يكون إلا مركبًا من مقدمات عقلية،

(وَأَيضًا لَو لَمْ يَتَّصِف بِهَا لَزِمَ أَنْ يَتَّصِفَ بِأَضْدَادِهَا وَهِيَ نَقَائِصُ، وَالنَّقْصُ عَلَيهِ تَعَالَى مُحَالٌ). المراد بـ«الكتاب»: القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ (طه: ٤٦) ونحو ذلك..........

لكن لقوة دلالة ذلك على تلك الصفات عبر عنه بالبرهان. واعلم أنه يلزم من ثبوت هذه الثلاثة -أعني المعاني- ثبوت لوازمها، وهي المعنوية، فتكون ستة، ويلزم من ثبوت الستة استحالة أضدادها، فهذا الدليل أنتج اثنتي عشرة صفة.

قَولُه: (وَأَيضًا لَو لَمْ يَتَّصِفْ بِهَا، لَزِمَ أَنْ يَتَّصِفَ بِأَضْدَادِهَا): لأن كل حي قابل للاتصاف بها، والقابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، لكن التالي باطل، فبطل المقدم وهو عدم اتصافه بها، فثبت نقيضه وهو اتصافه تعالى بها، فحذف المصنف الاستثنائية وذكر دليلها بقوله: (وَتِلْكَ نَقَائِصُ... إلخ)، فكأنه قال: «لأنها نقائص ..إلخ». وهو يرجع لقياس اقتراني من الشكل الأول قائل «هذه نقائص، والنقص عليه تعالى محال، فهي محالة ». وإنما أَخَّرَ هذا الدليل العقلي عن الشرعي لضعفه، لأنه لا يلزم من كون الشيء نقصًا في الشاهد أن يكون نقصًا في الغائب، ألا ترى أن عدم الزوجة والولد نقص في الشاهد كمال في الغائب؟ وأيضًا فهذه الصفات ليست صفات تأثير، فلا يتوقف الفعل عليها حتى يُستدل على ثبوتها له تعالى بهذه المخلوقات، بخلاف الصفات السابقة كما مر.

قَولُهُ: (وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ): اعتُرِض: بأن هذه الآية لا يحتج بها على الخصم -وهو المعتزلي- لأنها غاية ما تدل على سمعيته تعالى وبصريته، وهذا لا نزاع فيه بيننا وبينه، لأنه يسلم أنه تعالى سميع بصير لكن بذاته لا بسمع وبصر زائدين عليها كما هو محل النزاع، ولا دلالة في الآية على ذلك. وأجيب: بأن الاستدلال بها ملاحظ فيه قواعد اللغة، فالدليل هو الآية بواسطة ما تَفَهَّمَهُ أهل اللغة منها، وهم يفهمون أن «سميعًا»: ذاتٌ ثبتَ لها السَّمع زائدًا عليها. و«بَصِيرًا»: ذات ثبت لها البصر زائدًا عليها. وكذا يُقال في «الكلام»، لأن من لم يقم

وقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ (النساء: ١٦٤) وقوله تعالى: ﴿إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾ (الأعراف: ١٤٤)..........

به وصف لا يُشتق منه اسم، فلا يُقال: عاقل وقائم إلا لمن اتصف بالقيام والعقل. والمعتزلة يعترفون بهذه القاعدة، لكن لهم أن يقولوا: ما ذكرتم هو مقتضى اللغة ولم نخالفه، إلا أن الدليل العقلي منع من قيام تلك الأوصاف بالذات لما يلزم عليه من تعدد القدماء. ورُدَّ ذلك بأن الممتنع تعدد ذوات قدماء لا ذات وصفات.

قَولُهُ: (وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا): أي أسمعه كلامه القديم بجميع أعضائه من جميع الجهات. وكان جبريل معه، فلم يسمع ما كلمه الله به. وخُصَّ باسم «الكليم» لكون كلامه له بلا واسطة كتاب ولا ملك بخلاف غيره، أي من أهل زمانه، فلا ينافي أن سيدنا محمدًا ﷺ كذلك، فالتخصيص بذلك إنما هو بالنسبة لأهل زمانه. أو يُقال: خُصَّ بذلك لتكرر ذلك له أكثر من غيره، بخلاف نبينا محمد ﷺ فإنه لم يقع له ذلك إلا ليلة المعراج.

واعتُرِض إثبات الكلام بالدليل الشرعي بأنه يلزم عليه الدور، لأن الدليل الشرعي موقوف على دلالة المعجزة على صدق الرسول، وهي متوقفة على الكلام بناءً على أن دلالتها وضعية، أي تنزل منزلة قوله تعالى: «صدق عبدي». وأُجيب: بأن تنزيلها منزلة التصديق بالقول معناه أنها تدل على ما يدل عليه القول من صدق الآتي بها، وليس معناه أن خالقها تكلم بتصديق من ظهرت على يده، وذلك كما تقول: «الإشارة تدل وضعًا على ما يدل عليه الكلام» فإنه لا دلالة في ذلك على كون المشير متكلّمًا أو أبكم، بل كل منهما محتمل، إذ ليس في الإشارة ما يدل على واحد منهما، فتنزيل المعجزة منزلة القول ليس هو نفس القول حتى يلزم الدور.

و«السنة»: فمنها أحاديث رسول الله ﷺ. و«الإجماع»: اتفاق العلماء على أن الله سميع بصير متكلم، وأيضًا لو لم يكن سميعًا بصيرًا متكلمًا لكان أصم أعمى أبكم وذلك نقص، والنقص عليه تعالى محال لاحتياجه إلى من يكمله وذلك يستلزم حدوثه وهو محال.

قَوْلُهُ: (وَالسُّنَّةُ فَمِنْهَا... إلخ) هكذا في بعض النسخ، وعليه فكان المناسب إسقاط «فَمِنْهَا» ويقول: «والسنة أحاديث» عطفًا على (الْكِتَابُ: الْقُرْآنُ) كما في بعض النسخ. وفي بعضها «المراد بالكتاب: القرآن، والمراد بالسنة: أحاديث... إلخ» وهو ظاهر أيضًا. وفي بعضها «المراد بالكتاب: القرآن والسنةِ» بالجر عطفًا على الكتاب والقرآن.

قَوْلُه (وَذَلِكَ): أي الاحتياج (يستلزم حدوثه وهو) أي الحدوث (محال).

[برهان جواز فعل الممكنات أو تركه]

(وَأَمَّا بُرْهَانُ كُونِ فِعْلِ المكِنَاتِ أَو تَرْكِهَا جَائِزًا في حَقِّهِ تَعَالَى فَلأنَّه لَو وَجَبَ عَلَيهِ تَعَالَى شَيءٌ مِنْهَا عَقلًا أَو اسْتَحَالَ عَقلًا لانقَلَبَ المُمْكِنُ وَاجِبًا أَو مُسْتَحِيلًا، وَذلِكَ لَا يُعْقَلُ).

قَولُه: (وَأَمَّا بُرْهَانُ كَونِ فِعْلِ المُمْكِنَاتِ أَو تَرْكِهَا جَائِزًا): سيأتي في الشارح أن الممكن: هو الجائز، فيصير معنى كلام المصنف: وأما برهان كون فعل الجائز جائزًا أو: وأما برهان كون فعل الممكنات ممكنًا، وذلك تهافت، إلا أن يُقال: مراده بـالممكن المضاف إليه الفعل: المقدور كالحركة، وبـالجائز المحكوم به على الفعل: نفس الفعل، أي تعلق القدرة بالمقدور، لأن المبتدأ عين الخبر.

والمعنى: وأما برهان كون تعلق القدرة بالممكن -أي المقدور- جائزًا -أي مستويًا ثبوته وعدمه- فتغايرا، وإن كان كل من التعلق والمقدور يُطلق عليه الممكن والجائز.

قَولُهُ: (لَو وَجَبَ عَلَيهِ تَعَالَى شَيءٌ... إلخ): أي لو صح الوجوب بحيثُ صار الممكن لابد من وجوده لانقلب... إلخ، فغاير المقدم التالي. والمعنى: لو صح الوجوب أو الاستحالة كما تقول المعتزلة -فإنهم يقولون بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى، وباستحالة الرؤية مثلًا- لانقلب الممكن... إلخ. وذلك لأن وجوب الواجب عندهم إنما هو لكون الفعل حسنًا عند العقل ومحمودًا لذاته، بمعنى أن الحسن صفة نفسية له، كما أن استحالة المستحيل عندهم إنما هو لكون الفعل قبيحًا ومذمومًا لذاته، بمعنى أن القبح صفة نفسية له. وإذا كان الحسن والقبح ذاتيين وما بالذات لا يتخلف، لزم أن يكون الفعل الممكن المسبوق بالعدم إذا كان متصفًا بالحسن أو القبح واجبًا أو مستحيلًا، فيلزم قلب حقيقته من الإمكان إلى الوجوب أو الاستحالة، وذلك محال.

قَولُهُ: (وَذَلِكَ لَا يُعْقَلُ): أي لا يصدق به العقل ولا يقبله إذا نظر فيه. وليس المراد أنه لا يتصوره العقل، لأن العقل يتصور المحال، إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره. فلو أُريد

«الممكن»: هو الجائز في اصطلاح المتكلمين، وهو ما يصح في العقل وجوده وعدمه ولا أرجحية لأحدهما على الآخر؛ فلو وجب عليه شيء من الممكنات كالثواب مثلًا عقلًا

ذلك لم يصح الحكم عليه بالاستحالة، وهذا في قوله: (وَذَلِكَ لَا يُعْقَلُ) يقتضي أن استحالة الانقلاب أمر ضروري مع أنه نظري، وذلك لأن إمكان الممكن صفة نفسية له، ومن المعلوم أن الصفة النفسية لا تقبل الزوال، فلو اتصف بالوجوب للزم زوال الإمكان الذي هو صفة نفسية، وزوالها مستحيل، وكذا يقال في اتصافه بالاستحالة، إلا أن يُقال: معنى قوله: «وذلك لا يعقل» أي بعد الدليل.

قَوْلُهُ: (فِي اصْطِلَاحِ المتَكَلِّمِين) احترز بذلك عن الممكن في اصطلاح المنطقيين، فإنه يُطلق بإزاء معنيين: أحدهما هذا، ويُسمى عندهم بـ«الإمكان الخاص»، وهو ما ليس نسبة ممتنعة ولا واجبة، بل جائزة أعم من أن تكون واقعة أو غير واقعة، كقولك كل نار حارة بالإمكان الخاص، والنار باردة بالإمكان الخاص. فالأول واقع، والثاني غير واقع؛ وثانيهما «الإمكان العام»، وهو ما ليس نسبة ممتنعة أعم من أن تكون واجبة أو جائزة واقعة أو غير واقعة. كقولك: الله قادر بالإمكان العام، والنارحارة بالإمكان العام، والنار باردة بالإمكان العام. فالأول واجب، والثاني جائز واقع، والثالث جائز غير واقع.

وقَوْلُهُ: (وَلَا أَرْجَحِيَّةَ لأَحَدِهِمَا عَلَى الْآخِرِ): فيه ردٌّ على من يقول: إن الممكن وإن صح وجوده وعدمه، لكن العدم أرجح وأولى به من الوجود.

قَوْلُهُ: (فَلَو وَجَبَ عَلَيهِ شَيءٌ مِن المُمْكِنَاتِ): أي لذاته، فلا ينافي ما مر من وجوب إثابة المطيع وتعذيب العاصي بمقتضى الوعد. واعلم أن الوجوب يُطلق على توجه الأمر الجازم من الغير، وعلى ما يترتب على تركه ضرر. وكلا المعنيين مستحيل في حقه تعالى اتفاقًا، إذ لا يتوجه عليه طلب من الغير ولا يلحقه ضرر بترك شيء. ويُطلق على ما اقتضته الحكمة، وهو مراد المعتزلة، فإنهم يقولون: «إنَّ كلًّا من الصلاح والأصلح اشتمل على حسن ذاتي يقتضي فعله

أو استحال في حقه كالكفر والمعاصي عقلًا، لانقلب الممكن واجبًا لا يُتصور في العقل عدمه، أو مستحيلًا لا يتصور في العقل وجوده، وذلك محال لأنه قلب للحقائق.

ولابد وإن كان الفعل جائزًا» وسيأتي رد مذهبهم.

قَولُهُ: (كَالْكُفْرِ وَالْمَعَاصِي): أي خلافًا للمعتزلة حيث حكموا باستحالتهما عليه تعالى لعدم الأمر بهما، فليسا مرادين له تعالى، لأن الأمر يستلزم الإرادة، بل هما واقعان بقدرة العبد بناء على أنه يخلق أفعال نفسه عندهم.

قَولُهُ: (لَانْقَلَبَ الْمُمْكِنُ): أي لذاته (وَاجِبًا) أي لذاته، فإن ذلك هو الذي لا يعقل. أما انقلاب الممكن واجبًا لغيره، وهو تعلق علمه تعالى بوقوعه فمعقول.

قَولُهُ: (لِأَنَّهُ قَلْبٌ لِلْحَقَائِقِ... إلخ): أورد عليه أمران:

الأول: أن هذا لا يلزم المعتزلة، لأنهم لا يقولون بوجوب ذلك لذاته، بل لغيره وهو مراعاة الحكمة، إذ مراعاتها واجب عندهم، والوجوب بالغير لا ينافي الإمكان بالذات، وقلب الحقائق لا يلزم إلا لو كان وجوبه ذاتيًا لا عرضيًا، وقد علمت أن وجوبه ليس لذاته، بل لما مر من مراعاة الحكمة، فهو عرضي، بخلاف الإمكان، فإنه وصف ذاتي له لا يفارقه. ورُدَّ بأن ذلك مبني على وجوب مراعاة الصلاح والأصلح عليه تعالى، وهو باطل بالأدلة المقررة في محلها التي منها: أنه لو وجب عليه تعالى، لما وقعت محنة دنيا وأخرى، فلم يبق إلا أنه واجب لذاته، فيلزم ما مر من قلب الحقائق. ويُعلم من هذا أنه لا يجب عليه تعالى مراعاة ما اقتضته الحكمة خلافًا للمعتزلة وإن وافقهم عليه بعض أهل السنة كالسيد الصفوي.

الثاني: أنه يجوز أن يقلب الله بعض الناس حمارًا أو جمادًا مثلًا، فقلب الحقائق ليس بمستحيل. وأجيب: بأن الكلام ليس على عمومه، بل مختص بقلب الحقائق الثلاثة -أعني الواجب والجائز والمستحيل- بعضها إلى بعض، بأن ينقلب الجائز واجبًا أو مستحيلًا كما هنا،

[النبوات]

(وَأَمَّا الرُّسُلُ عَلَيهِم الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ)...........................

أو الواجب جائزًا أو مستحيلًا، أو المستحيل واجبًا أو جائزًا. أما قلب بعض أفراد الجائز إلى بعض، فليس بمستحيل.

قَولُهُ: (وَأَمَّا الرُّسُل): عطف على مقدر محذوف للعلم به، تقديره: أما الباري جل وعز فيجب في حقه ويستحيل ويجوز ما ذكرته. وأما الرسل... إلخ. وعبر بصيغة الجمع دون ذكر عدد لأن ذلك ربما أدى إلى إثبات الرسالة لمن ليست له، أو نفيها عمن هي له، فإنه وإن ورد أن عدد الأنبياء مئة ألف وأربعة وعشرون ألفًا، وعدد الرسل ثلاثمئة وثلاثة عشر، لكن الصحيح عدم[1] حصرهم في عدد، لقوله تعالى ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ (غافر: ٧٨)، ولاختلاف الأحاديث في عددهم، فقد روى ابن مردويه ما تقدم[2]، وروى أحمد «أن الرسل ثلاثمئة وخمسة عشر»[3]. ورُوي «أنهم ثلاثمئة وأربعة عشر»[4]، ورُوي أن الأنبياء خمسة وعشرون ألفًا، وقال كعب الأحبار: الأنبياء ألفا ألف ومئتا ألف. وقال مقاتل: الأنبياء ألف

---

(١) في الأصل: عدد. وهو خطأ.

(٢) روي في حديث طويل رواه ابن حبان (٣٦١)، وابن ماجه (٤٢١٨)، والحاكم (٤١٦٦) وتعقبه الذهبي، وأبو نعيم في «الحلية» (١/ ١٦٦)، من طرق سيدنا أبي ذر ﷺ مرفوعًا لفظه: «قال: قلت: يا رسول الله، كم الأنبياء؟ قال: مئة ألف وعشرون ألفًا. قلت: يا رسول الله، كم الرسل من ذلك؟ قال: ثلاث مئة وثلاثة عشر جمًّا غفيرًا».

(٣) رواه الإمام أحمد (٢٠٥٦٦) من حديث طويل، والطبراني في «الأوسط» (٤٠٣) وفي «الكبير» (٧٥٤٥). قال الحافظ الهيثمي (٨/ ٢١٠): «ورجاله رجال الصحيح غير أحمد بن خليد الحلبي، وهو ثقة»، ولفظ المسند: «قُلْتُ: يَا رَسُولَ الله، أَيُّ الأَنبِيَاءِ كَانَ أَوَّلُ؟ قَالَ: آدَمُ. قُلْتُ: يَا رَسُولَ الله، وَنَبِيٌّ كَانَ؟ قَالَ: نَعَمْ، نَبِيٌّ مُكَلَّمٌ. قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ الله، كَمْ المرسَلُونَ؟ قَالَ: ثَلَاثُمِئَةٍ وَبِضْعَةَ عَشَرَ جَمًّا غَفِيرًا، وَقَالَ مَرَّةً: خَمْسَةَ عَشَرَ...» الحديث.

(٤) لم أقف على تلك الرواية ولا ما بعدها.

(فَيَجِبُ فِي حَقِّهِم الصِّدْقُ وَالْأَمَانَةُ وَتَبْلِيغُ مَا أُمِرُوا بِتَبْلِيغِهِ لِلْخَلْقِ). هذا هو النوع الثاني مما يجب على المكلف معرفته، وهو ما يتعلق بالرسل عليهم الصلاة والسلام، وهو ما يجب في حقهم وما يستحيل وما يجوز.........................

ألف وأربعمئة ألف وأربعة وعشرون ألفًا.

ولم يذكر الأنبياء إما لكون مجموع ما ذكر خاصًا بالرسل، أو جريًا على الترادف كما مر.

فإن قلتَ: أي فائدة في ذكر غيره عليه الصلاة والسلام من الرسل، مع أن الإيمان به وبما جاء به يتضمن الإيمان بهم؟ قلتُ: فائدته أنه يحصل بالتفصيل زيادة إيمان لا تحصل مع الإجمال. وأيضًا فالتفصيل هو المطلوب في عقائد الإيمان، فلا يُكتفى فيها بالإجمال.

قَوله: (فَيَجِبُ فِي حَقِّهِم): مراده بـ«الوجوب»: ما يعم الشرعي وغيره، إذ وجوب الأمانة والتبليغ دليله شرعي.

وأما الصدق فثلاثة أقسام: صدقهم في حكاية الكلام المتعلق بأمور الدنيا كـ«قام زيد وجاء عمرو»، وهذا داخل في الأمانة، فيكون دليله شرعيًا.

الثاني: صدقهم فيما يبلغونه عن الله تعالى من الأحكام. ودليله شرعي أيضًا.

الثالث: صدقهم في دعوى الرسالة. ودليله عقلي بناءً على أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عقلية، وهو ضعيف؛ أو وضعي بناء على أن دلالتها عليه وضعية؛ أي تنزل منزلة قوله تعالى: «صدق عبدي في كل ما يبلغ عني»، وهو ضعيف أيضًا، وإن كان هو ظاهر كلام المصنف فيما سيأتي؛ أو عادي بناءً على أن دلالتها عليه عادية وهو الراجح، فالوجوب إما شرعي أو عادي، أي مستنده الشرع أو العادة الجارية بأن تلك المعجزة علامة على الصدق، لا عقلي على الصحيح. وكذا يُقال في المستحيل، فما وجب بالشرع فضده مستحيل به، وما وجب بغيره فضده مستحيل بذلك الغير على ما مر.

فيجب في حقهم ثلاث صفات وهي: الصدق: أي كون جميع ما بلغوه عن الله موافقًا لما في نفس الأمر. والأمانة: وهو كونهم لا تصدر عنهم مخالفة سواء كانت محرمة أو مكروهة. والتبليغ: وهو أنهم وصّلوا للخلق جميع ما أمرهم الله بإيصاله إليهم ولم يكتموا منه حرفًا.

(وَيَسْتَحِيلُ فِي حَقِّهِم عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَضْدَادُ هَذِهِ الصِّفَاتِ، وَهِيَ الْكَذِبُ، وَالخِيَانَةُ بِفِعْلِ شَيْءٍ مِمَّا نُهُوا عَنْهُ نَهْيَ تَحْرِيمٍ)...........................

قَولُه: (الصِّدْقُ): أي في دعوى الرسالة وفيما يبلغونه عن الله تعالى. أما غيره فداخل في الأمانة كما مر. لا يُقال: «الصدق فيما ذكر أيضًا داخل فيها، وكذا التبليغ، فلا وجه لإفراد كل». لأنا نقول: قد تقدم غير مرة أن خطر الجهل في هذا الفن عظيم، فلا يُكتفى فيه بدلالة الالتزام غالبًا.

قَولُه: (وَهِيَ كَونُهُمْ لَا تَصْدُرُ عَنْهُم مُخَالَفَةٌ... إلخ): هذا معنى قول بعضهم: هي اتصافهم عليهم الصلاة والسلام بحفظ الله سبحانه ظواهرهم وبواطنهم من التلبس بمنهيٍّ عنه. وقيل: ملكة راسخة في النفس تمنع صاحبها من ارتكاب المنهيات. أي لا يُتصور أن يكون عند الله إلا كذلك. فهي حينئذ عبارة عن العصمة، ومن ثَمَّ لم يذكرها المصنف. ومن ذكرها نظر إلى أن الأمانة يُعتبر فيها محلها، أي من قامت به، والعصمة يُعتبر فيها مفيضها ومعطيها، فإن الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في مفهومها دون مفهوم الأمانة، فهما متحدان ذاتًا، مختلفان اعتبارًا.

قَولُه: (بِإِيصَالِهِ إِلَيهِم): احترز بذلك عما أمرهم الله بكتمانه، فيجب عليهم فيه الكتمان، فإن في الأسرار الإلهية ما لم يؤمروا بتبليغه، بل بكتمانه، وهو داخل في الأمانة. وما خيرهم الله في تبليغه، فلا يجب عليهم فيه شيء، فما بلغهم عن الله تعالى ثلاثة أقسام كما علمت.

قَولُه: (بِفِعْلِ شَيءٍ): المراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد.

(أَو كَرَاهَةٍ، أَو كِتْمَانُ شَيْءٍ مِمَّا أُمِرُوا بِتَبْلِيغِهِ لِلْخَلْقِ). هذا هو القسم الثاني من الأقسام الثلاثة التي يجب على المكلف معرفتها في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يستحيل في حقهم، وهو ثلاث صفات أضداد الثلاثة الواجبة، وهي: الكذب: وهو عدم مطابقة الخبر لما في نفس الأمر، وهو ضد الصدق. والخيانة: ضد الأمانة. والكتمان: ضد التبليغ.

(وَيَجُوزُ فِي حَقِّهِم عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَا هُوَ مِن الْأَعْرَاضِ الْبَشَرِيَّةِ الَّتِي لَا تُؤَدِّي إِلَى نَقْصٍ فِي مَرَاتِبِهِم الْعَلِيَّةِ كَالْمَرَضِ وَنَحْوِهِ)..............................

قَولُه: (أَو كَرَاهَة) المراد بها ما يشمل خلاف الأولى على القول بأنه غيرها، فلا تصدر عنهم معصية صغيرة كانت أو كبيرة قبل البعثة أو بعدها.

لا يُقال: إن ما قبل البعثة لا يوصف بكونه معصية؛ لأنا نقول: هو صورة معصية، وهي مستحيلة عليهم. فَإِنْ قِيلَ: إنه ثبت أنه ﷺ توضأ مرّة مرةً، ومرتين مرتين، وأنه بال وشرب قائمًا، وهي كلها خلاف الأولى. أُجيب: بأنه صدر منه ذلك للتشريع. أي لبيين أن النهي ضعيف لا شديد.

قَولُه (كتمان شيء): عمدًا كان أو سهوًا، وإن كان الكتمان عمدًا داخلًا في الخيانة.

قَولُه: (عَدَم مُطَابَقَةِ الخبر): أي نسبة الخبر (لِمَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ): أي للنسبة التي في نفس الأمر، أي عدم مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الواقعية.

قَولُهُ: (مِن الْأَعْرَاضِ الْبَشَرِيَّةِ): أي الأحوال التي تصيب البشر، وهم بنو آدم. سُموا بذلك لبدو بشرتهم، أي ظاهر جلدهم.

قَولُهُ: (وَنَحْوِهِ): كالجوع، كما وقع له ﷺ. ولا ينافي ذلك قوله ﷺ: «أنا أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني»[1] أي يخلق فيَّ قوة الطاعم والشارب، أو يطعمني ويسقيني من طعام الجنة

---

(١) جزء من حديث رواه الشيخان: البخاري (٦/ ٢٦٤٥، رقم ٦٨١٤)، ومسلم (٢/ ٧٧٦، رقم

هذا هو القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المطلوب معرفتها في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يجوز في حقهم، فاحترزَ بـ«الأعراض» عن صفات الألوهية فلا تجوز على الرسل، لأن الحادث لا يتصف بالقديم خلافًا للنصارى -قبَّحهم الله تعالى- في قولهم بالاتحاد. وقوله: «البشرية» احتراز عن صفات الملائكة، فإنها لا تجوز عليهم. وقوله «التي لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم العلية» احتراز عما نهى عنه كالكذب والكفر ونحو ذلك..........

وشرابها، لأنه كان يحصل له ذلك تارةً ولا يحصل له أخرى، فيجوع لأجل التأسي به ﷺ. ومعنى قوله: «عند ربي» أي ملاحظًا جلال ربي وقلبي متعلق به، أو في كنف ربي وحفظه، فالعندية مجازية.

قَوْلُهُ: (فَاحْتَرَزَ بِالْأَعْرَاضِ عَنْ صِفَاتِ الْأُلُوهِيَّةِ): أي لأن الأعراض خاصة بصفات الحوادث. وأما صفاته تعالى، فلا تُسمى «أعراضًا».

قَوْلُه: (قَبَّحَهُم اللهُ): بالتشديد والتخفيف. والمناسب هنا الأول.

قَوْلُه (فِي قَوْلِهِم بِالاتِّحَادِ): أي اتحاد جزء الإله -وهو العلم- بجسد عيسى ؏. ويعبرون عن ذلك بقولهم: اتحد اللاهوت بالناسوت. ومرادهم باللاهوت: الإله. أي بعضه، والناسوت: جسد عيسى عليه الصلاة والسلام. وتقدم تمام الكلام على ذلك.

قَوْلُهُ: (عَن صِفَاتِ المَلَائِكَةِ): كعدم الذكورة والأنوثة، فلا يجوز على الرسل الاتصاف بذلك، وكذا عدم الأكلِ وَالشربِ وَالنكاحِ، فإن ذلك لا يجب في حقهم خلافًا لجهلة العرب الذين يزعمون أن الرسول لا يكون إلا بصفة الملكية، فلا يأكل ولا يشرب ولا ينكح.

قَوْلُه: (احْتِرَازًا عَمَّا نُهِيَ عَنْهُ كَالْكَذِبِ وَالْكُفْرِ): فيه نظر لأن الاحتراز عن ذلك مستفاد من الأمانة والصدق، إذ انتفاء الكذب معلوم من الصدق، وانتفاء الكفر ونحوه من

١١٠٤) بلفظ: «إِنِّي لَسْتُ مِثْلَكُمْ، إِنِّي أَبِيتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي»، وعند البخاري رواية أخرى (٦٧٠٠) بلفظ: «أظل» بدل «أبيت».

وقوله: «في مراتبهم -أي منازلهم- العلية» مثَّل ذلك بالأمراض ونحوها، ونحو المرض: النكاح والأكل والشرب.

الأمانة، فيصير في الكلام حينئذ تكرار. فالأحسن أن يُقال: احترازًا عن عدم كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي، وعدم السلامة من كل ما ينفر كدناءة الآباء وعهر الأمهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك، والأمور المخلة بالمروءة كالأكل على طريق، والحِرَف الدنيئة كالحجامة، وكل ما يخل بحكمة البعثة من أداء الشرائع وقبول الأمة.

قَولُه: (النِّكَاحِ): ولا يجوز عليهم الاحتلام الصادر من الشيطان. وأما خروج المني لا من الشيطان، بل من امتلاء الأوعية مثلًا، فجائز عليهم. ومثلهم في ذلك كل من ورث مقامهم من أممهم. وكان الأولى أن يقول «كالنكاح... إلخ» فإن (نَحْو المَرَضِ) لا ينحصر فيما ذكر.

[برهان صدق الرسل]

(وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ صِدْقِهِم عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَلِأَنَّهُم لَو لَمْ يَصْدُقُوا لَلَزِمَ الْكَذِبُ فِي خَبَرِهِ تَعَالَى لِتَصْدِيقِهِ تَعَالَى لَهُمْ بِالْمُعْجِزَةِ)........

قَولُه: (لَو لَمْ يَصْدُقُوا): أي بأن كذبوا، أي قالوا ما لا يوفق الواقع، سواء وافق الاعتقاد أم لا. وإنما قلنا: المراد بعدم الصدق الكذبُ، ولم نحمله على ما يشمل الكذب والواسطة على مذهب المعتزلة لعدم صحة الملازمة حينئذ، إذ لا يلزم من عدم الصدق على هذا القول الكذب، لشموله ما وافق الواقع وخالف الاعتقاد، فإن ذلك ليس بصدق ولا كذب. ولا يلزم على تقدير كون خبر الرسول من هذا القبيل كذب خبره تعالى، إذ تصديق الله إنما هو باعتبار الواقع. وهذا قياس استثنائي ذكر شرطيته، وحذف استثنائيته القائلة «لكن الكذب باطل، فبطل المقدم وهو عدم الصدق، فثبت نقيضه وهو الصدق، إذ لا واسطة بينهما على الصحيح وهو المطلوب».

وقَولُه: (لَلَزِمَ الْكَذِبُ فِي خَبَرِهِ): أي الحكم المنزل منزلة الخبر الحقيقي.

وقَولُه: (لِتَصْدِيقِهِ تَعَالَى لَهُم): أي إخباره عن صدقهم فيما أخبروا به من كونهم رسلًا مبلغين عنه، إذ التصديق: الإخبارُ عن الصدق. وهذا دليل على الملازمة في الشرطية. ونظير ذلك ما إذا ادعى شخص أنه رسول الملك ولم يصدقه المرسَل إليهم، بل قالوا: ما دليلك على أن الملك أرسلك؟ فيقول: دليلي أن الملك يخالف عادته بأن يقوم ويقعد ثلاث مرات. ثم يجتمع الجميع عند الملك، فيطلب منه الرسول ذلك، فيقوم ويقعد، ففعله ذلك دليل على أنه أرسله، كأنه قال: صدق هذا الرسول فيما بلغه عني.

فالمعجزة التي يظهرها الله على أيدي الرسول كقيام الملك وقعوده. وهذا الكلام مبني على القول بأن مدلول المعجزة: الإخبار عن صدق الرسل، حتى يلزم على تقدير عدم الرسالة في نفس الأمر كذبه تعالى في خبره. أما على القول بأن مدلولها إنشاء، وهو طلب تبليغ الرسالة،

(النَّازِلَةِ مَنْزِلَةَ قَوْلِهِ: صَدَقَ عَبْدِي فِي كُلِّ مَا يُبَلِّغُ عَنِّي). هذا هو الدليل على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام في دعواهم الرسالة وفيما يبلغونه بعد ذلك إلى الخلق. وحاصل هذا البرهان: أن المعجزات التي خلقها الله تعالى على أيدي الرسل -وهي أمر خارق

فلا يلزم على تقدير عدم الرسالة في نفس الأمر الكذب في خبره تعالى، لأن الصدق والكذب من أوصاف الخبر لا الإنشاء، بل اللازم حينئذ وجود الدليل بدون مدلوله.

قَوْلُهُ: (النَّازِلَةِ مَنْزِلَةَ قَوْلِهِ... إلخ): ظاهره يقتضي أن دلالة المعجزة على الصدق وضعية، لأنه نزلها منزلة القول، وهو إنما يدل بالوضع. ويُحتمل أنه أراد أن دلالتها عقلية، أي إنها تدل عقلًا على صدق الآتي بها، لأن الله تعالى ما أوجد ذلك الخارق على يد الرسول إلا مريدًا تصديقه به. ورُدَّ ذلك: بأن ذلك ليس بلازم عقلًا، لأن إيجاد الله ذلك الخارق لا يدل عقلًا على كونه أراد به تصديق الرسول، وإنما يدل عقلًا على كونه تعالى أراد وقوع ذلك الخارق مجردًا عن إرادة التصديق. والصحيح كما مر أن دلالتها عادية.

لا يُقال: الأمر العادي يجوز تخلفه عن المعجزة؛ لأنا نقول: عدم جواز التخلف لا ينافي كون ذلك الأمر عاديًا، بل يجوز أن يكون مقطوعًا به بحسب العادة، ويجوز تخلفه عقلًا، إذ لا يلزم من قطع العادة بوجوب شيء عدم جواز تخلفه عقلًا. ألا ترى أن كون الجبل حجرًا أمر عادي، ولا يلزم من قطع العادة بوجوب ذلك له عدم جواز تخلقه عقلًا، بل يجوز عقلًا أن يكون ذهبًا، بمعنى أن الله تعالى لو خلقه ذهبًا من أول الأمر لم يلزم عليه فساد، وكذا ما نحن فيه، فلو لم يجعل المولى المعجزة دليلًا على الصدق، لم يلزم عليه فساد، فلا يلزم من جواز التخلف عقلًا كون اللازم عقليًا، بل يجوز أن يكون عاديًا كما علمت.

قَوْلُهُ: (فِي دَعْوَاهِمِ الرِّسَالَةَ وَفِيمَا يُبَلِّغُونَهُ... إلخ): وأما ما عدا ذلك فهو داخل في الأمانة كما مر.

قَوْلُه: (الَّتِي خَلَقَهَا اللهُ تَعَالَى): اعتُرض: بأنه سيذكر من المعجزات عدم إحراق النار

للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة- تتنزل من مولانا جل وعز منزلة قوله تعالى: صدق عبدي في كل ما يبلغ عني، فلو جاز الكذب في حق الرسل لجاز الكذب في حق مولانا جل وعز، لأن تصديق الكاذب كذب، والكذب على الله تعالى محال..........

لإبراهيم ﷺ، والعدم ليس مخلوقًا. إلا أن يُجاب بأن المراد بعدم الإحراق برودةُ النار، أو سلامته منها، أو نحو ذلك.

قَوْلُهُ: (مَقْرُونٌ بِالتَّحَدِّي): يُطلق «التحدي» على دعوى الرسالة لفظًا أو حكمًا، كتَلَبُّسِهِ بمنصب الرسالة، فإن الخوارق التي ظهرت على يده ﷺ بعد الرسالة لم تقارن دعواها، لكنها قارنت تلبسه بذلك المنصب. ويُطلق على دعوى كون الخارق دليلًا على الصدق، وهو الذي يقتضيه كلام الشارح الآتي، لكن الأول أولى كما سيأتي. ويُطلق على طلب المعارضة. وعليه فلا يُسمى معجزةً إلا القرآن، إذ لم تُطلب المعارضة إلا به

قال تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ (البقرة: ٢٣)، ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ﴾ (هود: ١٣) ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ﴾ (الإسراء: ٨٨) الآية. وهذا أخص من الثاني، والثاني أخص من الأول.

قَوْلُهُ: (فَلَو جَازَ الْكَذِبُ فِي حَقِّ الرُّسُلِ): بأن لم يكونوا رسلًا في نفس الأمر.

قَوْلُه: (وَالْكَذِبُ عَلَى اللهِ تَعَالَى مُحَالٌ): أي لأن خبره تعالى لا يكون إلا على وفق علمه، فيكون صادقًا، ويكون ضده وهو الكذب مستحيلًا. وبيانه: أن كل عالم يصح أن يخبر على وفق علمه، وكل ما صح أن يتصف به جل وعلا وجب له، فيكون اتصافه إذًا بالخبر على وفق علمه الذي هو معنى الصدق واجبًا، وإذا وجب الصدق، استحال ضده وهو الكذب. وأيضًا لو قبلت ذاته العلية الكذب، لكان واجبًا له لاستحالة اتصافه جل وعز بجائز، فيكون ضده وهو الصدق مستحيلًا، وذلك باطل لما علم من وجوب اتصافه تعالى بعلم ما لا يتناهى، وكون العالم

لأنه زيادة ونقص، ويتعالى الله عن النقائص. وقوله: في حد المعجزة «أمر» يتناول: الفعل؛ كنبع الماء مثلًا من بين الأصابع، وعدم الفعل؛ كعدم إحراق النار مثلًا لإبراهيم عليه الصلاة والسلام. واحترز بـ«الخارق» من المعتاد؛ فإنه يستوى في الصادق والكاذب. ومن المعتاد: السحر ونحوه...

بالشيء يستحيل أن يخبر على وفق علمه الذي هو معنى الصدق معلوم البطلان بالضرورة.

فإن قلتَ: إنه لا يلزم من كون الخبر على وفق العلم أن يكون صادقًا، فإن الواحد منا قد يخبر بخلاف ما علم، فلا يلزم العلم من الصدق؛ قلتُ: الكلام في الخبر المنسوب للمولى، ولا شك أن ذلك لا يكون إلا على وفق العلم، إذ لو لم يكن على وفقه لزم النقص، والنقص عليه تعالى محال. وهذا لا ينافي أن الكذب يجامع العلم في حق غيره لعدم استحالة النقص عليه.

قَوْلُهُ: (لأَنَّهُ زِيَادَةٌ وَنَقْصٌ): أي زيادة على ما وقع ونقص عنه. وظاهر أن من لوازم الكذب الزيادة والنقص، وليس كذلك، بل قد يكون بغيرهما، كأن يخبر عن شيء لم يقع أصلًا، فكان الأولى أن يقول: «لأنه نقيصة» إلا أن يُقال: مراده بـ«الزيادة»: الزيادة على ما في الواقع ونفس الأمر أعم من أن يكون بزيادة ألفاظ على ما وقع أو نقص عنه أو بغير ذلك. ومراده بـ«النقص»: النقيصة، أي عدم الكمال. وهو من عطف اللازم على الملزوم، لأن من أخبر بما لم يقع فهو ناقص، وليس المراد به نقص الألفاظ المقابل لزيادتها.

قَوْلُهُ: (كَنَبْعِ الماءِ): أي حين عطشت الصحابة ﭫ، فأمر ﷺ بإحضار ماء، فأُحضر ووضع يده فيه. والأصح أنه إيجاد معدوم بالنسبة للزائد. وكون هذا معجزة لا يصح إلا بناء على التفسير الثاني للتحدي، أعني دعوى كون الخارق دليلًا على الصدق، لا على الأول، أعني دعوى الرسالة لتقدم دعواها على ذلك الخارق.

قَوْلُهُ: (وَنَحْوِهِ): كالشعوذة، أي خفة اليد، ويُقال: «الشَّعْبَذَةُ»، ويُقال لها أيضًا: «أبو مسلى» لأنها تسلي الناس على أشغالهم. وذلك كما يفعله الحواة وغيرهم من أرباب اللهو. وإنما

واحترز بقوله «مقرون بالتحدي» مما لم يقارنه تحدٍّ كالإرهاص وهو ما يتقدم بعثة الأنبياء وكرامات الأولياء، فإنهم لم يتحدوا بها على أحد؛ أي لم يدعوها دليلًا على صدقهم.........

كان معتادًا لأنه مجرد صنعة، كل من تعلمه عرفه.

قَوْلُهُ: (وَهُوَ مَا يَتَقَدَّمُ ..إلخ): هذا معناه في الاصطلاح. أما في اللغة فهو التأكيد والتأسيس، من: «رهَصتُ الحائطَ» قويته وأسسته.

قَوْلُه: (وَهُوَ مَا يَتَقَدَّمَ بَعْثَةَ الْأَنبِيَاءِ): أي سواء قام بالنبي أم بغيره، كالنور الذي ظهر في جبين عبد الله ﷺ والد نبينا ﷺ، وكالأمور التي كانت تراها أمه ﷺ حين حَمْلِهَا به ﷺ.

قَوْلُهُ: (أي لَمْ يَدَّعُوهَا دَلِيلًا عَلَى صِدْقِهِم): يُؤخذ منه أن التحدي: دعوى الخارق دليلًا على الصدق كما صرح به المصنف في شرحه. وعليه فلا تخرج الكرامةُ من تعريف المعجزة إلا بناء على ما ذكره من أن الولي لا يتحدى بالكرامة. وهو أحد قولين في المسألة. والصحيح أنه يجوز أن يدعي الولاية ويتحدى بالكرامة، أي يدعيها دليلًا على صدقه، فيقول: أنا ولي الله تعالى. وآية ولايتي أن ينفلق البحر مثلًا. ويعلم أن نفسه ولي بخلق علم ضروري له بذلك.

وحينئذ فلا تفترق المعجزة من الكرامة إلا بدعوى الرسالة فقط. وعلى هذا يكون تعريف المعجزة المذكور شاملًا للكرامة، فإن كلًّا أمرٌ خارق للعادة مقرون بالتحدي. أي دعوى الخارق دليلًا على الصدق. فلو فسر التحدي بدعوى الرسالة لكان أولى، لخروج الكرامة حينئذ من تعريف المعجزة على كل من القولين المذكورين.

والحاصل أن الأمر الخارق للعادة ستة أقسام: المعجزة: وهي المقارن لدعوى الرسالة، أي الذي يظهر بعد دعواها، وإن لم يقل: آية صدقي هذا الخارق للعادة؛ والإرهاص: وهو ما يظهر قبلها؛ والكرامة: وهي ما يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح؛ والمعونة: وهي ما يظهر على يد العوام تخليصًا لهم من شدةٍ مثلًا؛ والاستدراج: وهو ما يظهر على يد فاسق خديعةً ومكرًا به؛ والإهانة:

واحترز بقوله «مع عدم المعارضة» من أن يقول: «آية صدقي كذا..» فيعارضه من يكذبه بمثل ذلك.

وهو ما يظهر على يده تكذيبًا له، كتفل مسيلمة الكذاب في عين أعور، فعميت الصحيحة.

قَوْلُهُ: (وَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهِ مَعَ عَدَمِ المعَارَضَةِ... إلخ): لا يخفى أن هذا مستغنى عنه بقوله (خَارِق)، فإن الخارق الذي أُقيم دليلًا على الصدق لا يمكن معارضته. واعلم أن عدم المعارضة شرط إذا كان المعارض غير نبي. أما إذا كان المعارض نبيًّا فلا يضر في كون ذلك الخارق معجزة.

[برهان الأمانة والتبليغ]

(وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ الْأَمَانَةِ لَهُم عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَلِأَنَّهُم لَو خَانُوا بِفِعْلِ مُحَرَّمٍ أَو مَكْرُوهٍ لَانْقَلَبَ المحرَّمُ أَو المكْرُوهُ طَاعَةً فِي حَقِّهِم عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ)..............

قَولُهُ: (وَأَمَّا بُرْهَانُ... إلخ) هو قياس استثنائي، ذكر شرطيته وحذف استثنائيته القائلة: «لكن التالي -وهو انقلاب المحرم أو المكروه طاعة- باطل، فبطل المقدم، وهو الخيانة، فثبت ضده وهو الأمانة».

ولما كانت الملازمة في الشرطية نظرية بيَّنها بقوله: (لأَنَّ اللهَ تَعَالَى أَمَرَنَا بِالاقْتِدَاءِ بِهِم... إلخ) أي فيكون جميع ما يصدر عنهم مأمورًا به من الله تعالى، وكل ما أمر به تعالى لا يكون إلا طاعة، لأنه لا يأمر بالفحشاء. ولم يبين بطلان الاستثنائية لظهوره. وذلك لأن الشارع نهى عن المحرم والمكروه، وكل ما نهى عنه لا يصلح أن يكون في حال كونه منهيًّا عنه طاعة، أي مأمورًا به، لأن كون الشيء الواحد منهيًّا عنه مأمورًا به من جهة واحدة محال بالضرورة. وقد عُلم من هذا أن بيان الملازمة وبطلان الاستثنائية شرعي، فيكون الدليل المذكور شرعيًّا لا عقليًّا، فتسميته «برهانًا» على طريق التسامح، لأنه لا يُسمى «برهانًا» حقيقة إلا ما كانت مقدماته كلها عقلية، كبرهان الصدق المتقدم، فإنه عقلي بناء على الضعيف من أن دلالة المعجزة عقلية. ولذا قال في «الكبرى»: «ويستحيل عليهم الكذب عقلًا، والمعاصي شرعًا» لكن لما كان هذا الدليل قويًّا أشبه ما مقدماته عقلية عبر بالبرهان.

واعترض بعضهم على الملازمة في الشرطية المذكورة بأنه لا يلزم على ما ذكر انقلاب المحرم أو المكروه طاعة، إذ لا يلزمنا اتباعهم إلا فيما تبين لنا أنهم يبلغونه عن الله تعالى لا في جميع ما يفعلونه. ألا ترى أن أفعالهم الجبلية لا يلزمنا اتباعهم فيها؟ ورُدَّ بأن المراد: أقوالهم وأفعالهم ما عدا الجبلية، وما كان غير جبلي فنحن متعبدون به عمومًا كما دل عليه الكتاب

(لِأَنَّ اللهَ تَعَالَى قَدْ أَمَرَنَا بِالاقْتِدَاءِ بِهِم فِي أَقْوَالِهِم وَأَفْعَالِهِم وَلَا يَأْمُرُ اللهُ بِفِعْلِ مُحَرَّمٍ وَلَا مَكْرُوهٍ، وَهَذَا بِعَيْنِهِ هُوَ بُرْهَانُ وُجُوبِ الثَّالِثِ). أي الدليل على وجوب الأمانة للرسل أنهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لكنا مأمورين بالاقتداء بهم فيه، وكونُنا مأمورين بالمحرمات أو المكروهات لا يصح شرعًا..........................

والسنة والإجماع، فلو كان منهيًّا عنه لانقلب طاعة، وهو ظاهر.

قَولُه: (لأَنَّ اللهَ تَعَالَى أَمَرَنَا... إلخ): إن كان الضمير لهذه الأمـة ورد عليه أنـه لا يلزمنا الاقتداء بغيره ﷺ كعيسى وموسى، فلا يصح قوله: (بِالاقْتِدَاءِ بِهِم)، إلا أن يُجاب بأنه مبني على أن شرع من قبلنا شرع لنا فيما لم يرد عن نبينا فيه شيء، أي ما لم يرد ناسخ، وهو مذهب المالكية الذين منهم الشارح، وقول ضعيف عند الشافعية.

وإن كان لجميع المكلفين من هذه الأمة وغيرها على سبيل التوزيع -أي كل أمة مأمورة بالاقتداء بنبيها- صح ذلك إن ثبت عن الشارع أن شرع الأمم السابقة في وجوب الاقتداء بهم كشرعنا. ولا يُكتفى في ذلك بكون الأصل مساواة الأنبياء في الاقتداء بهم لنبينا عليه الصلاة والسلام حتى يثبت خلافه، لأن المدعى وجوب الاقتداء فلا بد فيه من النقل، لا أصل الاقتداء حتى يُكتفى فيه بالأصل المذكور.

قَولُهُ: (فِي أَقْوَالِهِم وَأَفْعَالِهِم): أي وتقريراتهم، أي سكوتهم على الفعل، إذ لا يقرون أحدًا على خطأ. أو أن مراده بـ«الأفعال»: مايشمل التقريرات. والمراد بالأفعال ما عدا الجبلية كالقيام والقعود والمشي، لأنا لم نتعبد بها كما مر.

قَولُه: (لَكِنَّا مَأْمُورِينَ... إلخ) لا يخفى أن تقريره مخالف لتقرير المصنف، لأن الملازمة في كلام المصنف بين الخيانة وانقلاب المحرم أو المكروه طاعة، والشارح جعلها بين الخيانة وكوننا مأمورين بالمحرمات أو المكروهات، والخطب يسير لأن كوننا مأمورين بما ذكر لازم للانقلاب.

وقَولُه: (وَكَونُنَا مَأْمُورِينَ... إلخ): بيانٌ للاستثنائية القائلة: «لكن كوننا مأمورين

لقوله تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾ (الأعراف: ٢٨)، فيكون فعلهم كذلك لا يقع. وأما كوننا مأمورين بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم سوى ما ثبت اختصاصهم به فدليله كتاب الله تعالى؛ قال تعالى في حق نبينا محمد ﷺ: ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ﴾ (آل عمران: ٣١)، وقال تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٨)، وقال تعالى: ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ فَسَأَكۡتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤۡمِنُونَ ١٥٦ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ﴾ (الأعراف: ١٥٦ – ١٥٧) إلى غير ذلك.........................

بالاقتداء بهم في المحرمات أو المكروهات باطل».

وقولُه: (لِقَولِهِ تَعَالَى): دليل لها.

وقوله (أَمَّا كَونُنَا مَأْمُورِينَ... إلخ): بيان للملازمة في الشرطية.

وقولُه: (سِوَى مَا ثَبَتَ اخْتِصَاصُهُم بِهِ): فيه إشارة إلى أن الأصل عدم الاختصاص وهو كذلك، فليس للمكلف من أن يتوقف لاحتمال الاختصاص، بل يتبعه عليه الصلاة والسلام في أقواله وأفعاله حتى يثبت أنها من خصائصه ﷺ. والباء في قوله: (بِهِ) داخلة على المقصور، أي سوى ما ثبت أنه مقصور عليهم لا يتعداهم إلى أممهم، كنكاح أكثر من أربع حرائر لنبينا ﷺ.

قَولُه: (﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ﴾) إن كان الخطاب لعموم الأمة، فالاستدلال بالآية ظاهر. وإن كان لقوم مخصوصين كما رُوي عن الحسن «أن قومًا قالوا: يا رسول الله، إنا نحب الله. فأنزل الله: قل إن كنتم تحبون الله»[1]، فالاستدلال بها من جهة أن العبرة بعموم اللفظ لا

---

(١) أخرجه ابن جرير (رقم ٦٨٤٨ عن محمد بن سنان)، وابن أبي حاتم (سورة آل عمران، رقم ٣٧٩)، وذكره السيوطي في «الدر المنثور» (٢/ ١٧٨) ونسبه إليهما. ونص رواية ابن أبي حاتم: «عن الحسن البصري قال: كان قوم يزعمون أنهم يحبون الله، فأراد الله أن يجعل لقولهم تصديقًا من عمل، فأنزل الله هذه».

فقد علم من دين الصحابة ضرورة اتباعه ﷺ دون توقف على عصمته من جميع المعاصي والمكروهات........

بخصوص السبب، لوجود المعنى المذكور وهو أن محبته تعالى توجب اتباع حبيبه ﷺ في جميع الأمة المخاطبين وغيرهم، وكذا يُقال في كل خطاب لأول الأمة.

قَوْلُهُ: (فَقَدْ عُلِمَ مِنْ دِينِ الصَّحَابَةِ): أي طريقتهم وعادتهم، وكان الأولى عدم التفريع لأن هذا دليل ثان معطوف على قوله: (كِتَابُ الله تَعَالَى)، كأنه قال: «كتاب الله تعالى وفعل الصحابة».

قَوْلُه: (دُونَ تَوَقُّفٍ): أي متى أمرهم بفعل شيء امتثلوا. وهذا بالنظر للغالب، وإلا فقد وقع منهم التوقف كما وقع في غزوة الفتح حين أمرهم بالفطر في رمضان، فاستمروا على الامتناع، فتناول القدح وشرب فشربوا. وكما وقع في غزوة الحديبية أنه ﷺ أمرهم بالنحر فلم ينحروا إلا بعد فعله ﷺ. وذلك أنه ﷺ قال لهم: «قوموا فانحروا واحلقوا. قال الراوي: فوالله ما قام منهم أحد حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة ﵂، فذكر لها ما لقي من الناس فقالت أم سلمة: يا نبي الله، أتحب ذلك؟ اخرج ولا تكلم أحدًا حتى تفعل ذلك. فخرج فنحر بيده ودعا حالقه، فلما رأوا ذلك، قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضًا، حتى كاد بعضهم يقتل بعضًا»[1] كما في البخاري.

واعتذروا عن توقفهم بأوجه: منها أنهم حملوا الأمر على الندب. وقيل: إنهم بهتهم ضرورة الحال فاستغرقوا في التفكر فيما وقع لهم في تلك الغزوة من المشقة. وذلك أنه ﷺ قدم هو وأصحابه معتمرين، ونزلوا بأقصى الحديبية فمنعهم المشركون من دخول مكة، فأرسل ﷺ عثمان بن عفان بكتاب لأشراف قريش يعلمهم أنه إنما قدم معتمرًا لا مقاتلًا، فصمموا على

---

(١) رواه البخاري (٢٥٢٩)، وأحمد (١٨٩٣٠)، وغيرهما.

....

أن لا يدخل مكة هذا العام، ثم رمى رجل من أحد الفريقين الآخر، فكانت معاركة بالنبل والحجارة، فأمسك رسول الله ﷺ بعضهم، وأمسك الكفار عثمان، فأشاع إبليس أنهم قتلوه، ورفع به صوته، فقال رسول الله ﷺ: لا نبرح حتى نناجزهم الحرب. أي نعجل قتالهم، ودعا الناس تحت الشجرة للبيعة على الموت أو على أن لا يفروا وقت الحرب، فبايعوه على ذلك، فلما سمع المشركون بالمبايعة خافوا، فأرسلوا رجلًا منهم يعتذر بأن أصحابه حُبسوا وأن القتال لم يقع إلا من سفهائهم، وطلب أن يبعث إليهم من أُسر منهم، فقال ﷺ: إني غير مرسلهم حتى ترسلوا أصحابي. فقال ذلك الرجل: أنصفتنا. فبعث إلى قريش، فأرسلوا عثمان وجماعة من المسلمين.

ووقع الصلح بين النبي ﷺ وبين ذلك الرجل على شروط، وهي: أن يوضع الحرب بينهم عشر سنين، وأن يؤمِّنَ بعضهم بعضًا، وأن يرجع عنهم عامهم هذا ويأتي معتمرًا في العام القابل، وأن يَرُدَّ إليهم من جاء منهم وأسلم، وأن من جاء ممن تبعه لم يردوه إليه، وكتب لهم علي بن أبي طالب بذلك كتابًا، فكره المسلمون هذه الشروط وقالوا: يا رسول الله، أتكتب أنا نرد ولا يردون؟ قال: نعم، إن من ذهب منا إليهم فأبعده الله. ومن جاء منهم إلينا، فسيجعل الله له فرجًا ومخرجًا.

وبعد الصلح قال ﷺ لصحبه: قوموا فانحروا. وكرر ذلك ثلاثًا، فلم يقوموا، فدخل على أم سلمة فقال: هلك المسلمون. أمرتهم أن يحلقوا وينحروا فلم يفعلوا. فقالت له: يا رسول الله، لا تلمهم فإنه شقَّ عليهم هذا الصلح بغير فتح، اخرج فانحر... إلى آخر ما تقدم[١].

وجواز الصلح بشرط رد من جاء مسلمًا منسوخ عند أبي حنيفة. وقال باقي الأئمة: غير منسوخ . فيصح شرط رد ذكر بالغ عاقل، لا امرأة.

---

(١) راجع في ذلك «سبل الهدى والرشاد» (٥/ ٤٨)، و«السيرة الحلبية» (٢/ ٧٠٥)، و«مغازي الواقدي» (١/ ٦٠٤).

وأن أفعالهم عليهم الصلاة والسلام دائرة بين الواجب والمندوب والمباح. وهذا بحسب النظر إلى الفعل من حيث ذاته، وأما بالنظر إليه من حيث عوارضه فالحق أن أفعالهم دائرة بين الواجب والمندوب، لأن المباح لا يقع منهم إلا على وجه يكون قربـة، وأقل ذلك أن يقصدوا به التشريع للغير، وذلك من باب التعليم، وناهيك به منزلة. وقوله: «وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث» أراد بـ«الثالث»: التبليغ؛ وذلك لأنهم لو لم يُبَلِّغُوا لكتموا

قَوْلُهُ: (وَأَنَّ أَفْعَالَهم): أي الرسل، إذ لا فرق في ذلك بين نبينا ﷺ وبينهم عليهم أفضل الصلاة والسلام، فلا يرد أن المناسب لما قبله أن يقول: «لأن أفعاله» بالإفراد.

قَولُه (وَأَقَلُّ ذَلِكَ): أي التقرب المفهوم من قوله: (قُرْبَةً).

قَوْلُهُ: (وَنَاهِيكَ... إلخ): يُستعمل اسم فاعل بمعنى «كافيك»، ومصدرًا بمعنى «حسبك». قال يس: «وهو المراد هنا». والظاهر أنه يصح إرادة الأول أيضًا.

واعتُرِض كلام الشارح بأن قولَه: (وَنَاهِيكَ بِهِ مَنْزِلَةً) ينافي قوله سابقًا: (وَأَقَلُّهُ أَنْ يَقْصدُوا بِهِ التَّعْلِيمَ) فإن ذلك يقتضي أنه قليل، وهذا يقتضي أنه عظيم. وأُجيب: بأنه لا منافاة، لأن الأول بحسب الكم، أي العدد، إذ الفعل الواحد قد يشتمل على قرب متعددة، كالأكل فإنه يقصد به التشريع وإقامة البنية والتَّقَوِّي على العبادة وغير ذلك. ولا شك أن قصد التشريع للغير قليل بالنسبة لغيره من تلك القرب. والثاني بحسب الكيف كما تقرر.

وَقَوْلُهُ: (مَنْزِلَةً) أي رتبة، إذ رتبة التعليم أعظم رتبة.

قَولُه: (هُوَ): أي ما ذكر من الآيات، وما عُلم من دين الصحابة... إلخ دليل قطعي... إلخ. ويُحتمل أن الضمير لاتباع الصحابة له ﷺ من غير توقف.

قَوْلُهُ: (لَو لَمْ يُبَلِّغُوا لَكَتَمُوا): هذا قياس استثنائي حذف استثنائيته القائلة: «لكن كتمانهم باطل».

ولو كتموا لكنا مأمورين بالاقتداء بهم في الكتمان، والكتمان محرم ملعون فاعله، والله تعالى لا يأمر بمحرم ولا مكروه، فلا يقع منهم، وهذا معنى قوله «وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث».

وقوله: (وَلَو كَتَمُوا) دليل لتلك الاستثنائية، وهو قياس استثنائي أيضًا حُذفت استثنائيته القائلة: «لكن كوننا مأمورين بالاقتداء بهم في ذلك باطل» وذكر دليلها بقوله: (وَاللهُ تَعَالَى لَا يَأْمُرُ... إلخ). ولا يخفى أن هذا التقرير مناسب لتقريره هو للدليل السابق، حيثُ جعل الملازمة بين الخيانة كوننا مأمورين بالاقتداء بهم في المحرمات والمكروهات. والمناسب لتقرير المصنف أن يُقال: «لو خانوا بكتمان شيء مما أُمروا بتبليغه، لانقلب الكتمان طاعة، لأنا مأمورون بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم، ولا يأمر تعالى بمحرم ولا مكروه، لكن كون الكتمان طاعة باطل، لأنه محرم بإجماع، ملعون فاعله».

إذا علمت هذا تعلم أن المراد بقول المصنف: (وهذا بعينه... إلخ) المماثلة في التقرير فقط، لا المماثلة في الذات، لأن هذا الدليل مغاير للدليل السابق من وجهين:

الأول: أن مقدم شرطية الأول وتاليها أعم من مقدم شرطية الثاني وتاليها. وذلك أن مقدم شرطية الأول: «لو خانوا بفعل محرم أو مكروه»، ومقدم شرطية الثاني: «لو كتموا»، والخيانة أعم من الكتمان، إذ يلزم من الكتمان الخيانة دون العكس. وتالي شرطية الأول: «كون المحرم أو المكروه طاعة»، وتالي شرطية الثاني: «كون الكتمان طاعة»، ولا يخفى أن الأول أعم من الثاني.

الوجه الثاني: أن نتيجة الأول وهي «لم يخونوا» أخص من نتيجة الثاني وهي «لم يكتموا»، إذ كل ماصدق «لا خيانة» صدق «لا كتمان»، وليس كل ماصدق «لا كتمان» صدق «لا خيانة»، وإذا تغاير الدليلان فيما ذكر، لم يكن أحدهما عين الآخر، فقوله (بِعَينِهِ): أي في التقرير فقط كما سبق، وكذا يُقال في العينية على تقدير الشارح السابق.

[برهان جواز الأعراض البشرية عليهم]

(وَأَمَّا دَلِيلُ جَوَازِ الْأَعْرَاضِ الْبَشَرِيَّةِ عَلَيهِم فَمُشَاهَدَةُ وقُوعِهَا بِهِم، إِمَّا لِتَعْظِيمِ أُجُورِهِم، أَوِلِلتَّشْرِيعِ)..

قَولُهُ: (وَأَمَّا دَلِيلُ جَوَازِ... إلخ) عبَّر بـ«الدليل» دون «البرهان» وإن كانت مقدماته عقلية لمجرد التفنن.

قَولُه: (الْأَعْرَاض الْبَشَرِيَّةِ): «أل» فيها للعهد، والمعهود ما تقدم، وهي: «التي لا تؤدي إلى نقص شرعًا». أما التي تؤدي إلى نقص شرعًا كالمحرمات أو المكروهات، أو عرفًا كالجذام والبرص ونحوهما من كل منفر فممتنعة في حقهم. أما امتناع الأولى فدليله ما مر، وهو دليل الأمانة، أي العصمة. وأما امتناع الثانية فدليله أنَّ فيها تنفيرًا، وذلك يخل بحكمة الرسالة، وهي تبليغ الشرائع.

قَولُهُ: (فَمُشَاهَدَةُ وقُوعِهَا بِهِمْ): من إضافة الصفة للموصوف، أي فوقوعها بهم، أي وجودها ببدنهم المشاهد. وهذا إشارة إلى قياس اقتراني من الشكل الأول حذف كبراه. وكيفية تركيبه أن تقول: الأعراض البشرية شوهد وقوعها بهم، وكل مشاهد الوقوع جائز، فالأعراض البشرية جائزة. وبيان الكبرى أن الوقوع يستلزم الجواز، والصغرى ضرورية. ويحتمل تقريره استثنائيًا بأن تقول: لو لم تجز الأعراض البشرية في حقهم لما وقعت بهم، لأن ما لا يجوز لا يقع، لكن التالي باطل لمشاهدة وقوعها بهم فبطل المقدم، وهو عدم جواز الأعراض البشرية، فثبت نقيضه وهو جواز وقوعها بهم وهو المطلوب.

قَولُهُ: (إِمَا لِتَعْظِيمِ أُجُورِهِم): فإن قلتَ: إن المولى يجوز أن يعظم أجورهم بدون وقوع تلك الأعراض كالمرض؛ قلتُ: لا يسأل عما يفعل، فذلك لحكمة لا نعلمها.

قَولُه (أَو لِلتَّشْرِيعِ): «أو» في كلامه مانعة خلو تجوز الجمع.

(أَو لِلتَّسَلِّي عَن الدُّنْيَا، أَو لِلتَّنْبِيهِ لِخِسَّةِ قَدْرِهَا عِنْدَ الله تَعَالَى وَعَدَمِ رِضَاهُ تَعَالَى بها دَارَ جَزَاءٍ لِأَنْبِيَائِهِ وَأَولِيَائِهِ بِاعْتِبَارِ أَحْوَالِهِم فِيهَا عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ). يعني أن دليل جواز الأعراض البشرية على الرسل عليهم الصلاة والسلام مشاهدة وقوعها بهم لمن عاصرهم، وبلوغ ذلك بالتواتر لغيره........................

وقَولُه: (أَو لِلتَّسَلِّي): أي التصبر، أي تصبر غيرهم من الأمم عن الدُّنيا -بضم الدال وكسرها- والمراد بها هنا: الأموال وتوابعها كالجاه والفخر والأنفة، بحيث يجدون الراحة واللذة عند فقدها. أما في قوله (وَعَدَمُ رِضَاه بِهَا دَارَ جَزَاءٍ): فالمراد بها ما بين السماء والارض أو جملة العالم.

وقَولُهُ: (والتَّنْبِيه): أي تنبيه غيرهم، أي جعله متنبهًا -أي متيقظًا- لخسة -أي حقارة- قدرها.

وقَولُه: (بِاعْتِبَارِ أَحْوَالِهِم): متعلق بكلٍّ من (التَّسَلِّي) و(التَّنْبِيه). والمراد بـ«الاعتبار» حينئذ: التفكر والنظر والملاحظة، أي يتسلى ويتنبه لما ذكر بسبب ملاحظته لأحوالهم من مقاساتهم لشدائدها، مع أنهم أحباؤه تعالى وأصفياؤه.

وقرر شيخنا أنه متعلق بقوله (عَدَمُ رِضَاه). والمراد بـ«عدم الرضا»: الكراهية. أي إن الله تعالى يكره أن تكون دار جزاء لهم، وكراهته لذلك متفاوتة باعتبار أحوالهم -أي مقاماتهم ومراتبهم- فمن كانت مرتبته عليَّة، كرهها له كراهة شديدة؛ ومن كانت مرتبته سافلة، كرهها له كراهة غير شديدة وهكذا. فالكراهة متفاوتة باعتبار -أي بحسب- تفاوت أحوالهم عليهم الصلاة والسلام. ويصح أن يكون متعلقًا بكلٍّ من الأفعال الأربعة على وجه التنازع.

قَولُهُ: (لمن عَاصَرَهُم): جواب عما يقال: إنا لم نشاهد ذلك، فكيف يقول المصنف فمشاهدة وقوعها بهم... إلخ؟ ويمكن أن يكون مراده بالمشاهدة ما يشمل المشاهدة حكمًا،

وليس بعد العيان بيان، لأنهم عليهم الصلاة والسلام مَرِضُوا وأكلوا وشربوا وتزوجوا. ثم بيَّنَ فوائد وقوع الأعراض البشرية بهم، فمن ذلك تعظيم أجرهم في مرضهم وأذية الخلق لهم، ولهذا قال ﷺ: «أشدكم بلاء الأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل».........

كالبلوغ بالتواتر المذكور.

قَولُه: (وَلَيسَ بَعْدَ العيان): أي أو التواتر، فالأول راجع لمن شاهد، والثاني لمن لم يشهد.

قَولُهُ: (لأَنَّهُمْ عَلَيهِم الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَرِضُوا): تعليل لوقوع مطلق الأعراض بهم، أي الدليل على وقوع مطلق الأعراض بهم أنهم مرضوا... إلخ، لأن ثبوت الجزئي يدل على ثبوت الكلي. واعلم أن المصاب بتلك الأعراض ظواهرهم فقط. أما بواطنهم فلا تصيبها، ولا تمنع تعلقها بالرب سبحانه وتعالى.

قَولُهُ: (أَشَدُّكُمْ بَلَاءً الْأَنبِيَاءُ): أي مصيبةً وامتحانًا الأنبياء، لما خصوا به من زيادة قوة النفس، لأن نعم الله عليهم أكثر، والبلاء في مقابلة النعم، فمن كانت نعم الله عليه أكثر، كان بلاؤه أشد، ولذا ضوعف حد الحر على العبد، وكان على النبي ﷺ من التشديدات في التكليف ما لم يكن على غيره.

وقَولُهُ: (ثُمَّ الْأَولِيَاءُ): أتى بـ(ثُمَّ) التي للتراخي لأن رتبتهم بعيدة عن رتبة الأنبياء. وسبب صبرهم أنهم تارة يلاحظون ثواب الله، فينسون ألم البلاء، وتارة يلاحظون عظمة المبلي وجلاله وكماله، فيستغرقون في مشاهدة ذلك، فلا يشعرون بالألم. والمراد بالأولياء: الأكابر منهم، لأجل أن يغاير قوله (ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَالْأَمْثَلُ) إذ بعض الأمثل أولياء أيضًا، والأمثل بمعنى الأفضل والأقرب إلى الخير، وأماثل القوم: خيارهم. قال القشيري: «فكل أحد ليس أهلًا للبلاء، إذ البلاء للأولياء. فأما الأجانب فيتجاوز عنهم، ويخلي سبيلهم لا لكرامتهم ولكن لحقارة قدرهم». وروي أنه ﷺ «أراد أن يتزوج بامرأة جميلة،

وذلك بعدل الله واختياره، وإلا فهو قادر على إيصال ذلك إليهم دون واسطة. ومن الفوائد تشريع الأحكام، كما عرفنا أحكام السهو في الصلاة من سهو نبينا ومولانا محمد ﷺ، وكيف تُؤدَّى الصلاةُ في المرض والخوف من فعله ﷺ عند ذلك. ولا يقال: «إن ذلك يحصل بقوله ﷺ»، لأنه يقال في الجواب: «لو بينه ﷺ بالقول لكان الذي نزل به السهو أو المرض يتكلف خلاف ذلك، لأنه يقول: لو بينه ﷺ في المرض فصلى جالسًا ونحو هذا...»، وهذا ما ظهر للمؤلف...

فقيل: إنها لم تمرض. فأعرض عنها»[1]. وتزوج عمار بن ياسر امرأة فلم تمرض، فطلقها.

قَوْلُهُ: (وَذَلِكَ): أي وقوع المرض، وإذاية الخلق بعدله. والعدل: تصرف المالك في ملكه.

قَوْلُهُ: (وإلا): أي:وإلا نَقُلْ: «إنه واقع بعدله واختياره، بل لعلة». فلا يصح، لأن الله تعالى قادر... إلخ. فهو تعليل لمحذوف.

قَوْلُهُ: (وَلَا يُقَالُ: إِنَّ ذَلِكَ يَحْصُلُ بِقَوْلِهِ ﷺ): أي فلا فائدة في وقوع الأعراض. وحاصل الجواب: أن دلالة الفعل أقوى من دلالة القول، لأنه قد يعتقد المكلف في القول الترخيصَ، فيخالفه ويرتكب المشقة، كأن يعيد الصلاة في السهو، ويصلي قائمًا في المرض.

فقوله: (يَتَكَلَّفُ خِلَافَ ذَلِكَ) أي بأن يعيد الساهي صلاته من أولها ولا يقتصر على السجود، ويصلي المريض قائمًا وإن حصل له المرض الشديد، بخلاف ما إذا فعل ذلك ﷺ، فإنه لا يعدل أحد عن فعله ﷺ بعد رؤيته أو ثبوته بما ثبت به، إذ لا يفعل ﷺ لنفسه إلا الأفضل.

قَوْلُهُ: (لأَنَّهُ يَقُولُ لَو بَيَّنَهُ... إلخ): يُحتمل أن تكون «لو»شرطية وجوابها محذوف، أي لو بينه بالفعل لكان أدعى إلى امتثالنا، لما تقدم أن دلالة الفعل أقوى من دلالة القول، لكن لم يبينه بالفعل، فلم يكن أدعى إلى ذلك. فهو قياس استثنائي. وفيه نظر، لأن استثناء

---

(١) ذكر معناه ابن كثير في «السيرة النبوية» (باب ذكر زوجات النبي ﷺ وعلى آله).

ومن فوائدها أيضًا: التسلي عن الدنيا؛ أي التصبر ووجود اللذة والراحة عند فقدها. ومن فوائدها: التنبه لخسة قَذْرِ الدنيا عند الله بما يراه العاقل من مقاساة هؤلاء السادة الكرام خيرة الله تعالى من خلقه لشدائدها، وإعراضهم عنها وعن زخرفها الذي غرَّ كثيرًا من الحمقى إعراضَ العقلاء عن الجيفة والنجاسة، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «الدنيا جيفة قذرة» ولم يأخذوا عليهم الصلاة والسلام منها إلا شبه زاد المسافر المستعجل، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل».................

نقيض المقدم ممتنع لما تقرر في المنطق أن استثناء نقيض المقدم لا ينتج نقيض التالي. وأجاب شيخنا: بأن محل امتناع ذلك إذا كان القياس للاستدلال، أما إذا كان للتعليل كما هنا فلا يمتنع.

قَوْلُهُ: (بِمَا يَرَاهُ): أي بسبب ما يراه.

وقَوْلُهُ: (لِشَدَائِدِهَا): متعلق بـ(مُقَاسَاة).

وقَوْلُهُ: (وَإِعْرَاضِهِم): معطوف على (مُقَاسَاة).

وقَوْلُهُ: (إِعْرَاضَ): مفعول مطلق. والمراد بالحمقى: المشتغلون بتحصيل الدنيا، المعرضون عن الآخرة، ولولاهم لخربت الدنيا. وليس المراد بهم: مَنْ عندهم سوءُ خلق.

وقَوْلُهُ: (وَالنَّجَاسَةِ): من عطف الخاص على العام.

وقَوْله: (كُنْ فِي الدُّنْيَا): هذا خطاب لابن عمر، والمراد ما يعمه وغيره.

وقَوْله: (كَأَنَّكَ غَرِيبٌ): أي كمسافر قَدِمَ بلدًا لا مسكن له فيها و[لا][1] أهل، فقاسى الذل والمسكنة في غربته، وتعلق قلبه بالرجوع إلى وطنه.

---

(١) زيادة من عندنا لمناسبة السياق الذي لا يستقيم بدونها.

وقال ﷺ: «لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها جرعة ماء».
فإذا نظر العاقل في أحوال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في الدنيا علم أنها لا قدر لها عند الله؛ إذ لو كان لها قدر عنده لما حمى منها أنبياءه ورسله وخاصة خلقه وأشرافهم وبسطها على الكفار والفجار، ولو كانت دار جزاء لجعلهم فيها لأنهم أكثر الخلق عبادة وأشدهم طاعة.
هذا آخر ما يجب على المكلف معرفته. وما بعده زيادة خير وعلم كمل الشيخ به الفائدة

ولما كان الغريب قد يقيم في بلاد الغربة أضرب عنه بقوله: (أَو عَابِرِ سَبِيلٍ)[1] أي بل كن مثل المارّ في الطريق لأجل أن يصل إلى بلده وبينه وبينها مفاوز مهلكة، فهل له أن يقيم لحظة؟ زاد الترمذي: «وعد نفسك من أهل القبور».

وبلغ رسول الله ﷺ أن أسامة بن زيد اشترى جارية إلى شهر، فصار يقول: ألا تعجبون من أسامة المشتري إلى شهر، والله إن أسامة لطويل الأمل. ثم قال ﷺ: «والله ما رفعت قدمي فظننت أن أضعها حتى أُقبض، ولا فتحت عيني وظننت أن أغمضها حتى أُقبض، ولا لقمت لقمة وظننت أن أسيغها حتى أُقبض، والذي نفسي بيده إنما توعدون لآت، وما أنت بمعجزين»[2].

وأخرج أبو نعيم عن أبي هريرة قال: «جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، ما لي لا أحب الموت؟ قال: ألك مال؟ قال: نعم. قال: قدِّمـه، فإنَّ قلب المؤمن مع ماله، إن قدمه أحب أن يلحق به، وإن أخره أحب أن يتأخر عنه»[3].

---

(١) رواه البخاري (٦٠٥٣)، وابن حبان (٦٩٨)، والبيهقي (٦٣٠٤).

(٢) رواه بألفاظ متقاربة الطبراني في «الشاميين» (١٥٠٥)، والبيهقي (١٠٥٦٤)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦/ ٩١)، وابن عساكر (٨/ ٧٥)، وابن أبي الدنيا في «قصر الأمل» (رقم ٥).

(٣) «حلية الأولياء» (٣/ ٣٥٩)، ورواه أيضًا ابن المبارك (٦٣٤).

وأَبَانَ به فضل هذه الكلمة المشرفة التي هي كلمة التوحيد، فقال:

قَوْلُهُ: (مَا سَقَى الْكَافِرِ مِنْهَا جَرْعَةَ مَاءٍ)[١]: بتثليث الجيم، أي غَرْفَةً، أي لو كان لها أدنى قدر ما متع الكافر فيها أدنى تمتع.

واعلم أن الذم الوارد في الدنيا إنما هو في الدنيا الشاغلة عن الله تعالى. أما غيرها فلا، قال ﷺ: «نعمت الدنيا مطية المؤمن بها يصل إلى الخير، وبها ينجو من الشر»[٢]. ولا يُعارض ذلك قول ﷺ: «الدنيا ملعونة، ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه»[٣] أي من التسبيح والتحميد، وعالـمًا أو متعلمًا، لحمل ذلك على الدنيا الشاغلة كما مر، فالدنيا ليست ممدوحة لذاتها ولا مذمومة لذاتها، وللزمخشري في ذمها:

صَفَتِ الدُّنْيَا لِأَوْلَادِ الزِّنَا ... وَلِمَنْ يُحْسِنُ ضَرْبًا أو غِنَا
وَهِيَ لِلْحُرِّ مَخَاضٌ كدر ... غُبِّنَ الحُرُّ لَعَمْرِي غُبْنَا

والمراد بـ«الحرّ»: مهذب الأخلاق، حسن الفِعَال، طيب الأصول. وهو المراد أيضًا بقول الشاعر[٤]:

سَأَلْتُ النَّاسَ عَنْ خِلٍّ وَفِيٍّ ... فَقَالُوا: مَا إِلَى هَذَا سَبِيلُ
تَمَسَّكْ إِنْ ظَفِرْتَ بِذَيْلِ حُرٍّ ... فَإِنَّ الحُرَّ في الدُّنْيَا قَلِيلُ

---

(١) جزء من حديث رواه الترمذي (٢٣٢٠)، وابن ماجه (٤١١٠)، والحاكم (٧٨٤٧)، وقال: صحيح الإسناد. قال الذهبي: «زكريا بن منظور ضعفوه».والطبراني (٥٨٤٠)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (١٠٤٦٥)، والدارقطني في «الأفراد» كما في أطراف ابن طاهر (٢١٣٤).

(٢) رواه بنحوه الديلمي (٧٢٨٨)، والشاشي (٣٨٣).

(٣) رواه الترمذي (٢٣٢٢) وقال: «حسن غريب»، وابن ماجه (٤١١٢)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (١٧٠٨)، والحكيم (٤/ ١٧٩).

(٤) هذا من شعر الإمام أبي إسحق الشيرازي الشافعي.

[شمول الكلمة الطيبة لجميع معاني التوحيد]

(وَيَجْمَعُ مَعَانِي هَذِهِ الْعَقَائِدِ كُلِّهَا قَولُ «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ»، إِذْ مَعْنَى الْأُلُوهِيَّةِ اسْتِغْنَاءُ الْإِلَهِ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ، وَافْتِقَارُ كُلِّ مَا سِوَاهُ إِلَيهِ)..........

وبقول الشافعي ﷺ: «الحرُّ من راعى وداد لحظةٍ، وانتمى لمن أفاده لفظةً. واللئيمُ من إذا ارتفع جفا أقاربَه، وأنكر معارفَه، ونسي فضل معلميه».

قَولُهُ: (وَأَبَانَ): أي أظهرَ بِهِ.

قَولُهُ: (وَيَجْمَعُ مَعَانِيَ هَذِهِ الْعَقَائِدِ): الإضافة بيانية إن أُريد بـ(الْعَقَائِد): المعتقدات. أي معانٍ هي العقائد. فإن أُريدَ بها: الألفاظ الدالة عليها، وهي الجمل المتقدمة كقولك: «الله موجود» «الله قادر» «الله مريد» كانت حقيقة، أي معاني للعقائد.

وقَولُهُ: (كُلِّهَا): يصح فيه النصب على أنه تأكيد للمعاني، والجر على أنه تأكيد للعقائد.

وقَولُه: (قَولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ) فاعل (يجمَعُ) على حذف مضاف، أي معنى قول «لا إله إلا الله» كما قرره الشارح، لأن الجامع لما ذكر هو المعني لا اللفظ. وإضافة «قَولُ» بمعنى مقول لما بعده للبيان، أي مقولٌ هو «لا إله إلا الله». ودلالته علي تلك العقائد دلالة التزام كما سيأتي. ولا ينافيه التعبير بقوله: (يَجْمَعُ)،لأن الملزوم بالنظر إلى دلالته على اللوازم المتعددة يصح وصفة بجمعه لها.

ثم اعلم أن الخبر في «لا إله إلا الله» محذوف قدَّره بعضهم بقوله: «موجود»، وبعضهم بقوله: «ممكن». وعلى كلٍّ إشكال، أما على الأول فلأنه يصير المعنى: «لا إله موجود إلا الله»، وهل ذلك الإله مستحيل أو ممكن؟ كلٌّ محتمل، والمقصود الأول. وأما على الثاني فلأنه يصير المعنى: لا إله ممكن إلا الله، فإنه ممكن، وهل هو موجود أو لا ؟ لا يُستفاد ذلك، فلا يدل الكلام حينئذ على وجوده تعالى. واختار بعضهم هذا ووجهه بأن وجوده تعالى مسلم

فَمَعْنَى «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ»: لا مستغنِيَ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ وَمُفْتَقِرٌ إِلَيهِ كُلُّ مَا عَدَاهُ إلا الله تعالى).

أي معنى هذه العقائد يندرج تحت معنى «لا إله إلا الله»........

الثبوت، والقصد من الجملة إنما هو نفي إمكان الوجود لغيره تعالى.

قَوْلُهُ: (فَمَعْنَى «لا إله إلا الله»): تفريع على ما قبله، لأنه يلزم من كون معنى الألوهية استغناء الإله عن كل ما سواه أن معنى الإله: المستغني عن كل ما سواه، فيكون معنى «لا إله إلا الله»: لا مستغني عن كل ما سواه... إلخ. لأن الإله مشتق من الألوهية، ويلزم من معرفة المشتق منه معرفة المشتق، فيلزم أن معنى التركيب الذي وقع فيه المشتق ما ذكر.

ثم المشهور أن معنى «الإله»: المعبود بحق. ومعنى «الألوهية»: المعبودية بحق. أي كون الإله معبودًا بحق، ويلزم من كونه معبودًا بحق أنه مستغنٍ عن كل ما سواه، مفتقرٌ إليه كلُّ ما عداه. وحينئذ يكون معنى «لا إله إلا الله» المطابقي: لا معبود بحق إلا الله. ويلزم من ذلك أنه لا مستغني عن كل ما سواه إلا الله. فما ذكره المصنف من التفسير تفسيرٌ باللازم. ولم يفسر ذلك بالمعنى المطابقي، لأن اندراج العقائد في المعنى الالتزامي المذكور أظهر منه في المعنى المطابق.

قَوْلُهُ: (لَا مُسْتَغْنِيَ): بفتح «الياء» في كثير من النسخ. وفيه أن ذلك شبيه بالمضاف فحقه النصب كما في بعض النسخ، إلا أن يُقال: إنه جارٍ على طريقة البغداديين الذين يُجْرُون الشبيه بالمضاف مُجْرَى المفرد في ترك تنوينه. أو يُقال: إن قولَه: (عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ): متعلق بمحذوف، أي لا مستغنيَ يستغني عن كل ما سواه، وليس متعلقًا بقوله: (لَا مُسْتَغْنِيَ) حتى يكون شبيهًا بالمضاف.

وقَوْلُهُ: (مفتقرًا) بالنصب أو الرفع لا البناء لعدم تكرار (لا).

قَوْلُه (كُلُّ مَا عَدَاه) عدل عن «كل ما سواه» مع أن معناهما واحد فرارًا من قبح التكرار ولمجرد التفنن.

ويبَّن ذلك بتفسير معنى الألوهية غير مركب، وأن معناها استغناء الإله عن كل ما سواه، وافتقار كل ما سواه إليه. ثم بين معناها مركبًا بقوله: «فمعنى لا إله إلا الله.. إلى آخرها» وهو كلام ظاهر.

(وَأَمَّا اسْتِغْنَاؤُهُ جَلَّ وَعَزَّ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ فَهُوَ يُوجِبُ لَهُ تَعَالَى الْوُجُودَ وَالْقِدَمَ وَالْبَقَاءَ، وَمُخَالَفَتَهُ لِلْحَوَادِثِ)..........................

قَوْلُهُ: (وَبَيَّنَ ذَلِكَ... إلخ): أي الاندراج (بِتَفْسِيرِ مَعْنَى «الْأُلُوهِيَّةِ» غَيرِ مُرَكَّبٍ): أي مفردًا على حدته، غير مضموم للذات حالة كونها مدلولَي لفظ واحدٍ.

وقَوله: (ثُمَّ بَيَّنَ مَعْنَاهَا مُرَكَّبًا): أي حال كون معناها مضمومًا للذات، مدلولَي لفظ واحدٍ، وهو «الإله»، إذ معناه: ذاتٌ ثبتَ لها الألوهية. ولا يخفى أن تفسير المشتق يستلزم تفسير المشتق منه، فإذا فسر «الإله» بأنه الذي يستغني عن كل ما سواه... إلخ، فقد فسر «الألوهية» بالاستغناء.

فليس مراده بـ«الإفراد» و«التركيب» معناهما الاصطلاحي، إذ ليس هنا إلا «الألوهية» و«الإله»، وكلاهما مفرد اصطلاحيًا، إلا أن معنى الأول وصفٌ فقط، والثاني بالذات والوصف. ومعلوم أنه لم يفسر «الإله» وحده، بل في ضمن تفسير «لا إله إلا الله».

قَوْلُهُ: (أَمَّا اسْتِغْنَاؤُه جَلَّ وَعَزَّ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ): إنما قدم الاستغناء على الافتقار، لأن الأول وصفه تعالى، والثاني وصف فعله. والسر في تعبيره تارة بـ(يوجب) وتارة بـ(يؤخذ) أن العقيدة إن كانت من قبيل الواجب يُعبر فيها بـ(يوجب) تنبيهًا على وجوبها، وعلى أن ضدها مستحيل. وإن كانت من قبيل الجائز يُعبر فيها بـ(يؤخذ) غير مقيد بالوجوب.

فإن قلتَ: إنَّ عقيدة الوجود تُؤخذ من الكلمة المشرفة، إذ التقدير: لا إله في الوجود -أو موجود- إلا الله، فيُؤخذ من الاستثناء من الضمير في الخبر أنه موجود، فما المحوِج إلى أخذه من الاستغناء؟ قلتُ: المأخوذ من الاستثناء مطلق الوجود، والمأخوذ من الاستغناء وجوبه لله تعالى.

قَوْلُهُ: (وَالْقِدَمُ وَالْبَقَاءُ): في ذكرهما بعد الْوجُود تصريح بما علم التزامًا لما مر أنه يلزم

(والْقِيَامَ بِنَفْسِهِ وَالتَّنَزُّهَ عَنِ النَّقَائِصِ، وَيَدْخُلُ فِي ذَلِكَ وُجُوبُ السَّمْعِ لَهُ تَعَالَى وَالْبَصَرِ وَالْكَلَامِ، إِذْ لَو لَمْ تَجِبْ لَهُ هَذِهِ الصِّفَاتُ لَكَانَ مُحْتَاجًا إِلَى الْمُحْدِثِ أَو المحَلِّ أَو مَنْ يَدْفَعُ عَنْهُ النَّقَائِصَ).

من وجوبِ الوجودِ وجوبُ القِدَمِ والبقاء.

قَوْلُهُ: (وَالْقِيَامُ بِنَفْسِهِ): اعترض: بأنه يلزم على جعْل الاستغناء مستلزمًا للقيام بالنفس استلزامُ الشيء بنفسه، لما مر من تفسير «القيام بالنفس» بالاستغناء؟ وأُجيب: بأن الاستغناء الذي فسر به القيام بالنفس أخص من الاستغناء عن كل ما سواه، لأن المراد بالأول: الاستغناء عن المحل والمخصص فقط، والثاني أعم منه، لأنه يستلزم نفي الغرض ونفي وجوب فعل شيء أو تركه عليه ونفي التأثير بقوة أُودعت في الشيء. والقيام بالنفس لا يستلزم هذه الأمور وإن كان مستلزمًا لوجوب الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والتنزه عن النقائص.

فالمراد بقول بعضهم: «إن الاستغناء الذي فسر به القيام بالنفس خاص» أنه أخص من الاستغناء عن كل ما سواه، وليس المراد أنه لا عموم فيه أصلًا، لما علمت من استلزامه ما ذكر.

قَوْلُهُ: (وَيَدْخُلُ فِي ذَلِكَ): أي في وجوب التنزه عن النقائص. وأشار بذلك إلى أنه عام لشموله ما ذكر وغيره كالقدم والبقاء، لأن النقائص تشمل الحدوث والفناء مثلًا.

قَوْلُه: (إِذْ لَو لَمْ تَجِبْ لَهُ هَذِهِ الصِّفَاتُ... إلخ): أي بأن كانت جائزة. وإنما حملناه على ذلك، وإن كان نفي الوجوب أعم من الجواز والاستحالة، لأن لزوم الحاجة إلى المحدِث لا يترتب إلا على جواز الوجود لا على الاستحالة. وهذا قياس استثنائي حُذف منه الاستثنائية القائلة: «لكن احتياجه إلى ذلك باطل، فبطل المقدم وثبت نقيضه الذي هو وجوب تلك الصفات وهو المطلوب».

وبيان ذلك تفصيلًا أن تقول: لو لم يكن الوجود واجبًا بأن كان جائزًا لاحتاج إلى الفاعل، لاستحالة وقوع الجائز بنفسه، والاحتياج ينافي الاستغناء. ولو لم يجب له القدم بأن

لما ذَكَرَ أن معنى الألوهية التي انفرد بها مولانا جل وعلا تشتمل على معنيين، **أحدهما**: استغناؤه جل وعز عن كل ما سواه. **والثاني**: افتقارُ كُلِّ ما سواه إليه جل وعز أخذ يذكر ما يندرج من عقائد الإيمان تحت المعنى الأول، ثم يذكر ما يندرج تحت المعنى الثاني، فذكر أنه يندرج تحت الأول الوجود، وما ذكر معه. وقوله: «ويدخل في ذلك -أي في «تنزهه تعالى عن النقائص»- وجوبُ ما ذكر من الصفات» يعني ولوازمها؛ وهو كونه تعالى سميعًا بصيرًا متكلمًا.........

كان حادثًا لاحتاج إلى محدث، والاحتياج ينافي الاستغناء. ولو لم يجب له البقاء بأن أمكن أن يلحقه العدم لكان جائزًا، لوجود صدق حقيقة الجائز عليه. وجواز الوجود يستلزم الاحتياج إلى الفاعل لاستحالة وقوع الجائز بنفسه، والاحتياج ينافي الاستغناء.

ولو لم يجب له المخالفة للحوادث بأن ماثل شيئًا منها، لكان حادثًا مثلها، لوجوب استواء المثلين فيما يجب من الحدوث، والحدوث يستلزم الاحتياج إلى المحدث، والاحتياج ينافي الاستغناء. ولو لم يجب له القيام بالنفس بأن احتاج إلى مخصص، لكان حادثًا، والحدوث يستلزم الاحتياج إلى المحدث، والاحتياج ينافي الاستغناء، أو احتاج إلى محل لكان صفة والصفة تحتاج إلى محل تقوم به، والاحتياج ينافي الاستغناء. ولو لم يجب له السمع وما في معناه بأن كان متصفًا بضده الذي هو نقص لكان محتاجًا إلى من يدفع عنه النقائص، والاحتياج ينافي الاستغناء.

وإنما التفت هنا للدليل العقلي في السمع وما بعده وإن كان النقلي أقوى منه كما مر، لأن الاندراج إنما يتأتى على الدليل العقلي لا النقلي، كما هو واضح.

قَولُه: (يَعْنِي وَلَوَازِمُهَا): بالرفع، فاعلُ فعلٍ محذوف، أي ويدخل فيه لوازمُها، أو معطوف على (وجُوب). وأشار بذلك إلى أن في كلام المصنف حذف العاطف والمعطوف، والتقدير: ولوازمها.

ثم بيَّنَ وجهَ استلزام استغنائه جل وعز عن كل ما سواه بقوله «إذ لو تجب له هذه الصفات لكان محتاجًا» أي لو لم تجب له هذه الصفات لم يكن مستغنيًا عن كل ما سواه، لثبوت حاجته لو انتفت واحدة مما ذكر من الصفات. ثم نوَّعَ الحاجة بأنها تارة تكون إلى المحدِث وهذا استدلال على وجوب الوجود والقدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث وأحد جزئي تفسير القيام بالنفس وهو الغنى عن المخصِص، وتارة تكون إلى المحل وهذا استدلال على وجوب الجزء الآخر وهو الغنى عن المحل، وتارة تكون إلى من يدفع عنه النقائص وهذا استدلال على وجوب تنزهه تعالى عنها، فهو من «اللف والنشر» المرتب؛ فقد اندرج في استغنائه جل وعز عن كل ما سواه إحدى عشرة صفة من العشرين الواجبة، واحدة «نفسية» وهي الوجود، وأربعة سلبية وهي التي بعدها، وثلاثةٌ «معاني» وهي السمع والبصر والكلام، وثلاثةٌ «معنوية» وهي كونه سميعًا بصيرًا متكلمًا.

(وَيُؤْخَذُ مِنْهُ تَنَزُّهُهُ تَعَالَى عَنِ الْأَغْرَاضِ فِي أَفْعَالِهِ وَأَحْكَامِهِ وَإِلَّا لَزِمَ افْتِقَارُهُ تَعَالَى إِلَى مَا يَحْصُلُ بِهِ غَرَضُهُ)..

قَوْلُهُ: (اسْتِلْزَامِ اسْتِغْنَائِهِ): من إضافة المصدر لفاعله. ومفعوله محذوف تقديره: ما ذكره من الصفات.

وقَولُه: (بِقَولِهِ): متعلق بـ(بَيَّنَ).

قَولُه (وَهَذَا): أي عدم الحاجة إلى المحدث المفهوم من المقام، وكذا ما بعده.

وقَولُهُ: (وَتَارَةً تَكُونُ): أي الحاجة.

قَولُهُ: (وَيُؤْخَذُ مِنْهُ): أي من استغنائه عن كل ما سواه.

وقَولُه: (إِلَى مَا): أي فعْل أو حُكْم (يحصل غرضه) أي مقصوده، وهو المصلحة التي يتكمل بها. وهذا إشارة إلى قياس استثنائي نظمه هكذا: لو لم يكن متنزهًا عن الأغراض، لزم

(كَيفَ وَهُوَ جَلَّ وَعَزَّ الْغَنِيُّ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ). هذا مما يندرج تحت مخالفته تعالى للحوادث الذي استلزمه استغناؤه جل وعز عن كل ما سواه؛ وهو أنه لا غرض له في فعل من الأفعال ولا حكم من الأحكام الخمسة وهي: الإيجاب والندب والتحريم والكراهة والإباحة. والغرض الذي تنزه الله تعالى عنه عبارة عن وجود باعث يبعثه تعالى على إيجاد فعل من الأفعال أو على حكم من الأحكام الشرعية من مراعاة مصلحة........

افتقاره إلى ما يحصل غرضه، لكن التالي -وهو افتقاره إلى ما ذكر- باطل، فبطل المقدم، وهو لم يكن متنزهًا عما ذكر، فثبت نقيضه وهو كونه متنزهًا وهو المطلوب. فحذف مقدم الشرطية، وذكر معنى الاستثنائية بقوله: (كَيفَ)، ودليلها بقوله: (وَهُوَ جَلَّ وَعَزَّ... إلخ).

قَولُهُ: (هَذَا): أي التنزه عن الأغراض مما يندرج تحت المخالفة للحوادث. وإنما نص عليه لمزيد الاهتمام به دفعًا لتوهم عدم اندراجه تحت «كلمة التوحيد». ووجه اندراجه فيما ذكر أنه لا يتصف بأن «أفعاله للأغراض» إلا المخلوق لا الخالق، فلو كانت أفعاله تعالى للأغراض لكان مماثلًا للمخلوق، والمماثلة باطلة.

قَولُهُ: (وَهِيَ: الإِيجَابُ): هو كلامه تعالى من حيثُ تعلقُه بطلب الفعل طلبًا جازمًا. والندب كلامه من حيثُ تعلقُه بطلبه طلبًا غير جازم. وكذا البقية.

وقَولُه: (عَنْ وجُودِ بَاعِثٍ): من إضافة الصفة للموصوف، أي باعث موجود.

وقَولُهُ: (مِنْ مُرَاعَاةِ مَصْلَحَةٍ): من إضافة الصفة للموصوف أيضًا. وهو بيان للباعث، لأن الباعث هو المصلحة. وذلك أن المصلحة المترتبة على الفعل من حيثُ كونُها ثمرته ونتيجته تُسمى «فائدة»، ومن حيثُ كونُها في طرفِهِ تسمى «غاية» و«علة غائية»، ومن حيثُ كونُها باعثة للفاعل على الفعل، وصدور الفعل لأجلها تُسمى «علة باعثة»، ومن حيثُ كونُها مطلوبة للفاعل بالفعل، أي مقصودة له تُسمى «غرضًا». فالأربعة متحدة بالذات، مختلفة بالاعتبار.

تعود عليه أو على خلقه، وكلا الأمرين محال في حقه تعالى. أما عودها عليه فإليه أشار بهذا الكلام، وهو أنه لو لم يتنزه الله عن الأغراض في أفعاله وأحكامه لزم افتقاره تعالى إلى ما يُحَصِّلُ غرضَه، فلا يكون مستغنيًا عن كل ما سواه تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا............

مثال ذلك ما إذا طلبت عِلْمًا لصيرورتك عَالـمًا، فصيرورتك عَالِـمًا تُسمى بالأسماء المذكورة بالاعتبار. والله تعالى يستحيل عليه أن يفعل فعلًا أو يحكم حكمًا لغرض، كتعظيم الناس له بحيث يبعثه ذلك التعظيم على خلقهم أو على إيجاب الصلاة عليهم مثلًا، وإلا لزم احتياجه إلى الفعل أو الحكم الذي يحصل له ذلك التعظيم. كيفَ وهو الغنيُّ عن كل ما سواه؟!

قَولُهُ: (تَعَودُ عَلَيهِ أَو عَلَى خَلْقِهِ): الفرق بينهما أن المصلحة العائدة عليه كتعظيم الناس له -أي صيرورته معظمًا- وصف له، ووصفه تعالى كمال، فيكون مفتقرًا في الاتصاف بهذا الكمال إلى الأفعال أو الأحكام التي تحصل له هذا الكمال. وأما العائدة على خلقه كتعاطيهم المطاعم والملابس وغيرها في الدنيا وتنعمهم بذلك وغيره في الآخرة فهي وصفهم، وهي من مخلوقاته تعالى، لأنه الخالق لهم ولصفاتهم. فلو كانت حاملة على فعل أو حكم، لزم أن يتكمل بذلك الفعل أو الحكم، فيلزم أن يكون وصفًا له حتى يتكمل به، لأنه لا يتكمل إلا بما هو وصفه تعالى، فيكون مفتقرًا إلى ذلك حتى يحصل له الكمال، كيف وهو الغني عن كل ما سواه؟

قَولُهُ: (أَمَّا عَودُهَا): أي المصلحة التي هي عبارة عن الغرض والباعث، وهو على حذف مضاف، أي أما استحالة عودها عليه... إلخ.

وقَولُهُ: (بِهَذَا الْكَلَامِ): أي كلام المصنف وهو قوله: (وَإِلَّا لَزِمَ... إلخ) لأنه في قوة قولِهِ: (لَو لَمْ يَتَنَزَّهْ عَنِ الْأَغْرَاضِ لَزِمَ افْتِقَارُه... إلخ) كما قررناه سابقًا، وأشار له الشارح بقوله: (وَهُوَ) أي الكلام، فكأنه قال «وحاصله لو لم يتنزه... إلخ». والقرينة على أن المصنف أراد الغرض الذي يعود عليه تعالى فقط الإضافة إلى الضمير في قوله: (إِلَى مَا يحصل غَرَضه).

ومعناه: أنه لو كان له غرض في الفعل أو الحكم يعود عليه لزم احتياجه إلى أن يتكمَّل بمخلوق. (وَكَذَا يُؤْخَذُ مِنْهُ أَيْضًا أَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَيهِ فِعْلُ شَيءٍ مِن الممْكِنَاتِ وَلا تَرْكُهُ، إِذْ لَو وَجَبَ عَلَيهِ تَعَالَى شَيءٌ مِنْهَا عَقْلًا كَالثَّوَابِ مَثَلًا لَكَانَ جَلَّ وَعَزَّ مُفْتَقِرًا إِلَى ذَلِكَ الشَّيءِ لِيَتَكَمَّلَ بِهِ، إِذْ لَا يَجِبُ فِي حَقِّهِ تَعَالَى إِلَّا مَا هُوَ كَمَالٌ لَهُ)..........................

وتقدم أن الأغراض في الأفعال عبارة عن العلل التي تبعث عليها، كأن يحفر الإنسان منا بئرًا لشرب مائه، أو يتخذ سريرًا للجلوس عليه، أو يبني بيتًا ليسكنه، فكل من الشرب والجلوس والسكنى غرض يتكمل به الإنسان. والله تعالى منزه عن أن يخلق العرش أو الكرسي مثلًا لغرض ومصلحة يتكمل بها كالجلوس عليهما، أو يخلق الآدميين مثلًا لغرض وهو تعظيمهم له، أو يوجب شيئًا عليهم مثلًا لغرض كتعظيمهم له أيضًا.

قَولُهُ (وَمَعْنَاه): أي معنى هذا الكلام، وهو الدليل الاستثنائي أيضًا المتقدم.

وقَولُهُ: (فِي الْفِعْلِ): أي كالخلق.

وقَولُهُ: (أو الحكم): كالإيجاب.

وقَولُهُ: (بِمَخْلُوقٍ): «الباء» للسببية، أي بسبب مخلوق، وهو الفعل أو الحكم الذي يحصل له الغرض. فالتكمل إنما هو بالغرض، والمحصل له هو الفعل أو الحكم، وليست للتعدية لما علمت أن التكمل إنما هو بالغرض لا بالفعل والحكم. بقي أن في كلامه مسامحة لأن مصدوق المخلوق هو الفعل أو الحكم كما علمت، وكل منهما أمر اعتباري لا يتصف بالخلق ولا يُسمى «مخلوقًا»، إذ لا يتصف بذلك إلا الأمور الوجودية، اللهم إلا أن يُقال: سُمِّي كلًّا منهما «مخلوقًا» باعتبار ما ينشأ عنه وما يتعلق به.

قَولُهُ: (إِذْ لَو وَجَبَ عَلَيهِ... إلخ): هذا إشارة إلى قياس استثنائي.

وقَولُهُ: (إِذْ لَا يَجِبُ فِي حَقِّهِ... إلخ) دليل للملازمة في الشرطية.

(كَيفَ وَهُوَ جَلَّ وَعَلَا الْغَنِيُّ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ). هذا هو القسم الثاني من قسمَي الغرض، وهو الذي يعود على خلقه، وأوضح تنزهه تعالى عن الغرض بقوله «إذ لو وجب عليه شيء منها عقلًا... إلخ»، أي لو لم يتنزه عن الأغراض..........

وقَولُهُ: (كَيفَ): إشارة إلى الاستثنائية القائلة: «لكن افتقاره إلي ذلك الشيء باطل، فبطل المقدم وهو وجوب شيء من الممكنات عليه تعالى، وثبت نقضيه وهو عدم وجوب شيء منها عليه تعالى وهو المطلوب».

و قَولُهُ: (وَهُوَ جَلَّ وَعَزَّ... إلخ) دليل للاستثنائية نظير ما مر.

وقَولُهُ: (عَقْلًا): احتراز من الشرعي، فإنه واقع كإثابة المطيع.

وقَولُهُ (كَالثَّوَابِ): أي الإثابة، لأن الوجوب لا يتعلق إلا بالفعل كبقية الأحكام.

قَولُهُ: (هَذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّاني): تبع في هذا الكلام المصنف في شرحه. وقد اعتُرض عليه بأنه غير مناسب لصنيع المتن، فإن ظاهر كلامه أن قصدَه إبطال وجوب شيء عليه تعالى من غير التفات إلى كون ذلك غرضًا أو لا. ولا نسلم أن هذا إشارة إلى إبطال القسم الثاني، لأن إبطاله يُستفاد من كلام المصنف سابقًا بطريق المقايسة، لأن اللازم على كلِّ افتقاره تعالى كما تقدم إيضاحه عند قول الشارح «من مراعاة مصلحة... إلخ». وإذا فُرض أن قصده ذلك، كان الكلام مشكلًا، لأن الغرض كما تقدم هو المصلحة المترتبة على الفعل الباعثة عليه، فلا بُد من شيئين: مصلحة، وفعل تبعث عليه، ولم يذكر إلا الثواب -أي الإثابة- فيُسأل ويُقال: أين الفعل الباعثة عليه؟ بل هي الفعل كما يستفاد من كلامه.

ويمكن الجواب عن هذا بأمرين:

الأول: أن المراد بـ«الثواب»: المقدار من الجزاء، وذلك غير الفعل الذي هو تعلق القدرة. وعلى تقدير أن يُراد به الفعل الذي هو الإثابة، فلا مانع من كونه مصلحة تترتب

بل لو كان يجب تعالى فعل شيء من الممكنات أو تركه لزم احتياجه إلى من يدفع عنه النقص، وهو تلك المصلحة فيتكمل بها، وهو محال في حقه تعالى. وهذا هو القسم الثالث في العقيدة وهو ما يجوز في حقه تعالى.

على فعل وهي خلقه تعالى للطاعة، إذ لا يمتنع ترتب فعل على فعل آخر، لكن جعل الإثابة مصلحة عائدة على خلقه تعالى إنما هو باعتبار متعلقها الذي هو الثواب. وعلى التقدير الأول -وهو كون المراد بالثواب: المقدار من الجزاء- يحتاج إلى تقدير مضاف في قوله: «إذ لو وجب عليه شيء» أي فعل شيء مثلًا. وفي قولِهِ: «إِلَى ذَلِكَ الشَّيء» أي إلى فعل ذلك الشيء مثلًا.

الثاني: أن ما ذكر من قبيل الغرض في الأحكام، أي يستحيل أن تكون الإثابة العائدة على خلقه غرضًا، إذ لو كانت غرضًا لوجبت عليه تعالى، فتكون مقتضية لإيجاب نفسها عليه تعالى، وذلك باطل، لأنه تعالى لا يجب عليه شيء، ولكن هذا وإن كان صحيحًا في نفسه لا يناسب ظاهر كلام المصنف.

قَوْلُهُ: (مِن الممكِنَاتِ): بدلٌ من قولِهِ (مِنْهَا) الموجود في بعض النسخ.

قَوْلُهُ (وَهُوَ): أي من يدفع عنه النقائص (**تلك المصلحة**). وعبَّرَ عنها بـ«مَنْ» وإن كانت لا تعقل لوصفها بالدفع الذي هو من أفعال العقلاء. فالمصلحة المترتبة على الفعل هو الثواب مثلًا، وهي عائدة على خلقه، وهي غير الفعل الذي هو تعلق القدرة بها، أو خلقه تعالى للطاعة. والثواب على الأول على حقيقته، ويقدر مضاف في قولِهِ: (لِيَتَكَمَّلَ بِهَا) أي بفعلها. وعلى الثاني المراد: الإثابة كما تقدم، لكن على الشارح حينئذ اعتراض من جهة أن تكمله بتلك المصلحة التي هي الإثابة يقتضي عودها عليه تعالى، فيضارب أول كلامه من أن هذا إشارة إلى الغرض العائد على خلقه تعالى.

قَوْلُهُ: (وَهَذَا): أي ما ذكره المصنف من عدم وجوب فعل شيء من الممكنات عليه

(وَأَمَّا افْتِقَارُ كُلِّ مَا سِوَاهُ إِلَيهِ جَلَّ وَعَلَا فَهُوَ يُوجِبُ لَهُ تَعَالَى الْحَيَاةَ، وَعُمُومَ الْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ وَالْعِلْمِ، إِذْ لَو انْتَفَى شَيْءٌ مِنْهَا لَمَا أَمْكَنَ أَنْ يُوجَدَ شَيْءٌ مِنَ الْحَوَادِثِ)..........

تعالى، وهو الغرض العائد على خلقه على ما مر.

قَوْلُهُ: (وَعُمُومَ الْقُدْرَةِ... إلخ): كأنه قال: القدرة وكونها عامة، والإرادة وكونها عامة، والعلم وكونه عامًّا. فالمدعى شيئان كما في الشارح حتى يصح ترتب افتقار كل ما سواه تعالى على ذلك. ولو أسقط المصنف لفظ (عُمُوم) لاستفيد منه الأمران المذكوران بواسطة «أل» التي للعهد.

ولا يخفى أن الدليل الذي ذكره بقوله: (إِذْ لَو انْتَفَى... إلخ) يُنتج الدعوى الأولى فقط، أعني ثبوت أصل هذه الصفات، ولا يدل على عمومها، فهو دليل لبعض المدعى، إذ اللازم على انتفاء عموم التعلق وجودُ بعض الحوادث دون بعض، إلا أن يُقال: العجز عن البعض يستلزم العجز عن البعض الذي تعلقت به، لأن الغرض استواء جميع الممكنات، فالتعلق بالبعض دون البعض ترجيح بلا مرجح، فيلزم على انتفاء عموم تعلقها عدمُ وجود شيء من الحوادث. والشارح تكفل ببيان كل من الدعوتين.

وحاصل تقرير ذلك الدليل في الحياة أن تقول: لو لم تثبت له الحياة، لانتفت صفات التأثير من قدرة وإرادة، لكن التالي باطل، إذ لو انتفت صفات التأثير لما أمكن أن يوجد شيء من الحوادث، لكن التالي باطل، إذ لو لم يوجد شيء من الحوادث، لم يفتقر إليه شيء، لكن التالي باطل، فبطل ما أدى إليه على التدريج.

وفي القدرة أن تقول: لو لم تثبت له القدرة لثبت ضدها وهو العجز، لكن التالي باطل، إذ لو ثبت له العجز لما أمكن أن يوجد شيء من الحوادث، لكن التالي باطل، إذ لو لم يوجد شيء من الحوادث لم يفتقر إليه شيء، لكن التالي باطل، فبطل ما أدى إليه على التدريج.

فَلَا يَفْتَقِرُ إِلَيهِ شَيءٌ، كَيفَ وَهُوَ الَّذِي يَفْتَقِرُ إِلَيهِ كُلُّ مَا سِوَاهُ). هذا شروع منه فيما يندرج تحت القسم الثاني الذي يتضمنه معنى الألوهية، ولا شك أن وجوب افتقار كل ما سواه إليه جل وعز يستلزم قدرته وما ذكر معها؛ إذ لو انتفى شيء منها لم يتأت له إيجاد ولا إعدام كما تقدم، فلا يفتقر إليه شيء. ويجب أن تكون قدرته وإرادته وعلمه عامةَ التعلق بما تتعلق به، وإلا لزم أن لا يفتقر إليه كُلُّ ما سواه، بل بعضه، وهو بعض ما تعلقت به القدرة والإرادة. واندرج هنا من صفات المعاني أربعة: القدرة والإرادة والعلم والحياة، ومن المعنوية أربعة: وهي كونه قادرًا ومريدًا وعالمًا وحيًا، فتلك ثمان.

وفي الإرادة أن تقول: لو انتفت الإرادة لانتفت القدرة لما مر من توقف القدرة على الإرادة. ولو انتفت القدرة لثبت ضدها وهو العجز إلى آخر ما تقدم.

وفي العلم أن تقول: لو انتفى العلم لانتفت الإرادة لما مر من التوقف. ولو انتفت الإرادة لانتفت القدرة لما مر أيضًا. ولو انتفت القدرة لثبت ضدها وهو العجز إلى آخر ما تقدم أيضًا. فاختصر المصنف في التقرير وعبر بالإمكان، لأن نفيه أبلغ من نفي الإيجاد.

قَولُهُ: (فَلَا يَفْتَقِرُ... إلخ): دليل الاستثنائية المحذوفة من القياس المذكور، وهو في قوة استثنائية قياس سبق تقريره، وهو المشار إلى استثنائيته بقوله: (كَيفَ)، وإلى دليلها بقولِهِ: (وَهُوَ الَّذِي... إلخ).

قَولُهُ: (فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ): وهو الممكنات في القدرة، والإرادة والواجبات والجائزات والمستحيلات في العلم.

قَولُهُ: (وَإِلَّا لَزِمَ أَن لا يَفْتَقِرَ إِلَيهِ كُلُّ مَا سَوَاه بَلْ بَعْضُهُ) اللازم في الحقيقة على هذا التقدير عدمُ افتقار شيء إليه أصلًا، لأن العجز عن البعض يلزمه العجز عن الكل.

قَولُهُ: (وَهُوَ بَعضُ مَا تَعَلَّقَتْ بِهِ القُدْرَةُ): الأَولَى حذف (بَعْضُ) إلا أن تجعل الإضافة

(وَيُوجَبُ لَهُ أَيضًا الوِحْدَانِيَّةُ، إِذْلَو كَانَ مَعَهُ ثَانٍ فِي الأُلُوهِيَّةِ لَمَا افْتَقَرَ إِلَيهِ شَيءٌ، لِلُزُومِ عَجْزِهِما حِينَئِذٍ، كَيفَ وَهُوَ الَّذِي يَفْتَقِرُ إِلَيهِ كُلُّ مَا سِوَاهُ). قد تقدم في برهان الوحدانية أن وجود إله ثان يستلزم عجزهما معًا اتفاقًا أو اختلافًا، والعاجز لا يتأتى أن يوجِدَ شيئًا فلا يفتقر إليه شيء. وهذا تمام العشرين صفة التي تجب من الواجبات في حقه تعالى، فقد دخل في استغنائه جل وعز عن كل ما سواه إحدى عشرة صفة من الواجبات في حقه تعالى واستلزم ذلك استحالة أضدادها عليه، فدخل فيه أيضًا مثل عددها من المستحيلات، ودخل فيه الجائز في حقه تعالى، ودخل فيه وجوب افتقار كل ما سواه إليه التسعة الباقية مما يجب في حق الله جل وعز، واستلزم ذلك استحالة أضدادها عليه، فقد كمل الواجب والمستحيل والجائز...

للبيان، أو يُقال المعنى: بعض ما تعلقت به قدرته على الوجه الصحيح، وهو كل ما سوى الله تعالى. وبعضه هو المذكور في قوله: (بَلْ بَعْضُ مَا سِوَاهُ).

قَولُهُ: (لِلُزُومِ عَجْزِهِمَا): بيان للملازمة في الشرطية.

وقَولُهُ: (كَيفَ): إشارة إلى الاستثنائية القائلة: «لكن التالي وهو عدم افتقار شيء إليه تعالى باطل، فبطل المقدم وهو كونه معه ثان وثبت نقيضه وهو كونه لا ثاني له وهو المطلوب».

وقَولُهُ: (وَهُوَ الَّذِي): إشارة إلى دليل الاستثنائية كما تقدم نظيره.

قَولُهُ: (اتِّفَاقًا أَو اخْتِلَافًا): أي سواء اتفقا أو اختلفا. أما الأول فلأنه يلزم عليه تحصيل الحاصل أو كون الأثر الواحد أثرين. وأما الثاني فلما يلزم عليه من التمانع كما مر، فيكونان عاجزين، والعجز إنما جاء من التعدد فيكون محالًا، فيثبت ضده وهو الوحدانية.

قَولُهُ: (لَكَانَ ذَلِكَ الشَّيءُ مُسْتَغْنِيًا عَنْهُ): حذف الاستثنائية القائلة: «لكن التالي باطل» استغناء عنها بقوله: (كيف) كما مر، فبطل المقدم وهو كون شيء من العالم قديمًا، وثبت نقيضه وهو كونه حادثًا وهو المطلوب.

(وَيُؤْخَذُ مِنْهُ أَيضًا حُدُوثُ الْعَالَمِ بِأَسْرِهِ، إِذْ لَو كَانَ شَيءٌ مِنْهُ قَدِيمًا لَكَانَ ذَلِكَ الشَّيءُ مُسْتَغْنِيًا عَنْهُ تَعَالَى، كَيفَ وَهُوَ الَّذي يَجِبُ أَنْ يَفْتَقِرَ إِلَيْهُ كُلُّ مَا سِوَاهُ). وقد عرفت بالبرهان فيما سبق أن ما ثبت قدمه استحال عدمه، فلو كان شيء من العالم قديمًا لكان واجبَ الوجود، لا يقبلُ العدم، وإذا كان لا يقبل العدم لا سابقًا ولا لاحقًا لم يفتقر إلى المخصِّص، كيف وكلُّ ما سواه مفتقِرٌ إليه كُلَّ الافتقار، فوجب الحدوث لكل ما سواه جل وعز. وقوله «بأسره» بفتح الهمزة معناه: بأجمعه.

(وَيُؤْخَذُ مِنْهُ أَيضًا أَنْ لَا تَأْثِيرَ لِشَيءٍ مِن الْكَائِنَاتِ فِي أَثَرٍ مَا)......................

وتقدم أن (العالم) يُطلق على جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات؛ وعلى كل جنس من الأجناس كعالم الحيوان وعالم النبات، وعلى كل نوع من الأنواع كعالم الإنسان وعالم الفرس، وعلى كل صنف كعالم الترك وعالم الروم، ولا يُطلق على الأشخاص كزيد وعمرو. وعلى الأول لا يصلح جمعه على «عالمين» لأنه خاص بالعقلاء، والعالم عام، والخاص لا يكون جمعًا لما هو أعم منه، بخلافه على ما بعده فإنه يصح لجواز إرادة ثلاثة أنواع مثلًا من العقلاء كعالم الإنس وعالم الجن وعالم الملائكة، فيجمع ويُقال: «عالمون» فيصير الجمع حينئذ مساويًا لمفرداته.

لا يُقال: إنه لا فائدة للجمع حينئذ؛ لأنا نقول: فائدته التنصيص على إرادة الجمعية. إذ لو قيل «عالم» لفُهم منه نوع واحد مثلًا، بخلاف ما إذا قيل «عالمون» فإنه لا يُفهم منه إلا عوالم متعددة.

قَوْلُهُ: (مَعْنَاهُ بِأَجْمَعِهِ): أي لأن «الأَسْر» في اللغة: هو الحبل الذي يُربط به الأسير، فإذا ذهب قيل: «ذَهَبَ بِأَسْرِهِ» أي بأجمعه. وهذا كناية عن شمول الحدوث للعالم كله، خلافًا للفلاسفة القائلين بقدم أصوله، وهي العناصر والأفلاك دون أشخاصه.

قَوْلُهُ: (وَيُؤْخَذُ مِنْهُ): أي من المعنى الثاني، وهو افتقار كل ما سواه إليه تعالى.

و(الْكَائِنَات): جمع «كائنة»، وهي ذوات الكائنات. ويُحتمل أن يكون جمعًا لـ«كائن». والمراد: ما لا يُعقل من الأسباب العادية. ولذا جمعها بالألف والتاء.

(وَإِلَّا لَزِمَ أَنْ يَسْتَغْنِيَ ذَلِكَ الْأَثَرُ عَن مَولَانَا جَلَّ وَعَزَّ، كَيفَ وَهُوَ الَّذِي يَفْتَقِرُ إِلَيهِ كُلُّ مَا سِوَاهُ عُمُومًا وَعَلَى كُلِّ حَالٍ؟! هَذَا إِنْ قَدَّرْتَ أَنَّ شَيئًا مِن الْكَائِنَاتِ يُؤَثِّرُ بِطَبْعِهِ)...............

قَولُهُ: (وَإِلَّا): أي بأن كان لها تأثير في أثر ما، لزم أن يستغني ذلك الأثر بمؤثره عن مولانا جل وعز، لأنه يستحيل حينئذ تأثيره تعالى في ذلك الأثر لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل.

قَولُهُ: (عُمُومًا): مصدر في موضع الحال: إما على حذف مضاف، أو بمعنى اسم الفاعل، أي عامًّا.

وقَولُهُ: (وَعَلَى كُلِّ حَالٍ): عطف عليه، أي حال كونه عامًّا وكائنًا على كل حال. وصاحب الحال إما (كُلُّ) من قولِهِ (كُلّ مَا سِوَاهُ)، أو المضاف إليه (كُلّ) لصحة الاستغناء عنه بالمضاف إليه، فصار ذلك المضاف مثل جزئه. قال في «الخلاصة»:

وَلَا تُجِزْ حَالًا مِن المضَافِ لَهْ ... إِلَّا إِذَا اقْتَضَى المُضَافُ عَمَله
أَو كَانَ جُزْءَ مَا لَهُ أُضِيفَا ... أَو مِثْلَ جُزْئِهِ فَلَا تحيفَا

قَولُهُ: (هذا): مبتدأ خبره محذوف، أي هذا ظاهر أو ثابت. والإشارة راجعة إلى كون ما ذكر مأخوذًا من المعنى الثاني، أي محل أخذ عدم التأثير للأسباب العادية من المعنى الثاني المندرج تحت الألوهية، وهو افتقار كل ما سواه إليه (إن قدرَّتَ) أي فرضت كون تأثيرها بالطبع. أما إن فرضت أن تأثيرها بقوة جعلها الله تعالى فيها، فلا يكون عدمه مأخوذًا من المعنى الثاني، بل من الأول، وهو استغناؤه تعالى عن كل ما سواه. والحاصل: أن عدم التأثير مأخوذ من المعنى الثاني، وعدم التأثير بالقوة من الأول.

قَولُهُ: (بِطَبْعِهِ): أي بذاته وحقيقته، بحيث يكون الطعام موجدًا للشبع، والماء موجدًا للري، وغير ذلك كما مر.

(وَأَمَّا إِنْ قَدَّرْتَهُ مُؤَثِّرًا بِقُوَّةٍ جَعَلَهَا اللهُ تَعَالَى فِيهِ كَمَا يَزْعُمُهُ كَثِيرٌ مِنَ الْجَهَلَةِ فَذَلِكَ مُحَالٌ أَيْضًا لِأَنَّهُ يَصِيرُ حِينَئِذٍ مَولَانَا جَلَّ وَعَزَّ مُفْتَقِرًا فِي إِيجَادِ بَعْضِ الْأَفْعَالِ إِلَى وَاسِطَةٍ وَذَلِكَ بَاطِلٌ لِمَا عَرَفْتَ مِنْ وُجُوبِ اسْتِغْنَائِهِ جَلَّ وَعَزَّ عَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ). لاشك أنه لو خرجَ عن قدرته تعالى ممكنٌ مَا، لَمْ يكن ذلك الممكن مُفتقرًا إليه تعالى غايةَ الافتقار، بل إنما يفتقر إلى من أوجده، كيف وكل ما سواه مُفتقِرٌ إليه تعالى غاية الافتقار؟!........................

قَوْلُهُ: **(فَذَلِكَ مُحَالٌ)**: جواب **(أَمَّا)**.

وقَوْلُهُ: **(أَيْضًا)**: أي كما أن تقدير التأثير بالطبع محال. وحق المقابلة أن يقول: وأما إن قدَّرته يؤثر بقوة، فلا يكون عدمه مأخوذًا من المعنى الثاني، بل من الأول كما مر.

وقَوْلُهُ **(ذَلِكَ)**: أي كونه مفتقرًا في إيجاد بعض الأفعال إلى واسطة وهي تلك القوة.

فإن قلتَ: ما الفرق بين ثبوت التأثير من الكائنات في أثر، وبين التأثير له بجعل الله قوة فيه في أن الأول يلزم عليه استغناء الأثر عن مولانا جل وعز، والثاني يلزم عليه افتقار المولى في إيجاد بعض الأفعال إلى واسطة، مع أن التأثير فيهما معًا لغير الله تعالى؛ **أجيب:** بأن الأول لما كان التأثير فيه بالطبع لم يتوقف على مشيئة الله واختياره، إذ ما كان بالطبع لا يتوقف على اختيار، فلا يلزم عليه افتقار المولى إلى واسطة، بخلاف الثاني فإنه متوقف على مشيئة الله تعالى للفعل وخلق الواسطة، فصار الفعل من هذه الحيثية مرادًا لله تعالى، ولزم افتقاره للواسطة.

قَوْلُهُ: **(لَو خَرَجَ عَنْ قُدْرَتِهِ مُمْكِنٌ مَا)**: أي بأن لم تؤثر فيه قدرته تعالى، بل أثر فيه غيرها. إما بالتعليل أو بالطبع أو القوة التي خلقها الله تعالى؛ فصح قَوْلُهُ **(وَبِهَذَا يَبْطُلُ مَذْهَبُ الْقَدَرِيَّةِ إلخ..)**.

قَوْلُهُ: **(لَمْ يَكُنْ مُفْتَقِرًا إِلَيهِ تَعَالَى غَايَةَ الافْتِقَارِ)**: مقتضاه أنه يفتقر إليه بعض الافتقار، وليس كذلك، لأنه على هذا التقدير لا يفتقر إليه تعالى أصلًا، لا غاية افتقار ولا أصله وبعضه،

وبهذا يبطل مذهب القدرية القائلين بتأثير القدرة الحادثة في الأفعال الاختيارية مباشرة أو تولدًا، ويبطل مذهب الفلاسفة القائلين.........

لكن لما كان هذا الوصف ثابتًا للممكن لا يفارقه في الواقع، عبر الشارح بذلك، كأنه قال: لم يكن هذا الوصف اللازم له في الواقع ثابتًا ومحققًا ولوقعَ خلافه.

قَوْلُهُ: (وَبِهَذَا): أي بهذا الدليل بواسطة التعميم السابق كما مر أن له قصر ما تقدم على التأثير بالعلة والطبع، فلا يُعرف منه بطلان مذهب القدرية، لأنهم لا يقولون بذلك.

قَوْلُهُ: (مُبَاشَرَةً أَو تَوَلُّدًا): الأولَى: أن يقول: «مباشرة». أو: «مباشرةً وتولدًا» لأن التولد لازم للمباشرة لا ينفك عنها. والتولد عندهم أن يوجبَ فعلٌ لفاعله فعلًا آخر، فالموجب هو الفعل مباشرة، وهو الحاصل في محل القدرة، والفعل الآخر هو الفعل «تولدًا» وهو الحاصل لا في محل القدرة.

مثال الأول: حركة الإصبع. ومثال الثاني: حركة الخاتم، فإنها متولدة عن حركة الأصبع. وكذا حركة اليد المتولدة عنها حركة الحجر عند رميه، أو حركة السيف عند الضرب به، أو غير ذلك مما يوجد عادة بواسطة تحركة اليد. فحركة الأصبع أو اليد فعل مباشرة، والذي نشأ عنهما فعل تولد. وكل من الحركتين -أعني حركة الأصبع وحركة الخاتم، أو حركة اليد وحركة ما نشأ عنها- مخلوق للعبد عندهم، ولله تعالى عندنا. والفرق بين مذهبهم ومذهب القائلين بالتعليل أن التلازم عندهم عادي، وعند القائلين بالتعليل عقلي، فالملازمة بين حركة الأصبع وحركة الخاتم مثلًا عند الأولين عادية وعند الآخرين عقلية.

قَوْلُهُ: (مَذْهَبُ الْفَلَاسِفَةِ): هم قومٌ كفارٌ من الروم من أهل يونان، كانوا أهل حكمة وعقل، فأخذوا في التزهد والتريض، ورئيسهم الفيلسوفُ. قال ابن الصلاح: ولم يكن عالـمًا، فمهد طريق الفلاسفة بقوله بقدم الروح وبقدم العالم بالوحدة المطلقة، فتبعه من تبعه، ثم

بتأثير الأفلاك والعلل، ويبطل مذهب الطبائعيين القائلين بتأثير الطبائع والأمزجة وغيرهما، ككون الطعام يشبع والماء يروي والنار تحرق ونحو ذلك، وهم في اعتقادهم التأثيرَ لتلك الأمور مختلفون، فمنهم من يعتقد أن «تلك الأشياء تؤثر فيما قارنها» بطبعها فلا خلاف في كفره...

بُعث موسى في زمانهم، فدعاهم إلى شريعته فأبوا واستكبروا وقالوا: نحن في غنية عما عندك، فإنا نقول بما تقول به، ونزيد عليه أنَّا لا نرى ذبح الحيوان شفقةً عليه، وأنت تراه.

قَوْلُهُ: (الْأَفْلَاكِ): هي السماوات، فإنها عندهم أحياء ناطقات مؤثرات في العالم. والمراد: بها ما يشمل الكواكب كالشمس والقمر، فإن الشمس تصبغ ألوان الفواكه، والقمر ينضجها ويحليها. وتأثير الأفلاك من باب تأثير العلة في المعلول، فقوله: (وَالْعِلَلِ) من عطف العام على الخاص، لانفراد العلل عن الأفلاك في حركة الأصبع مثلًا، فإنها علة مؤثرة في حركة الخاتم والتلازم بينهما عقلي عندهم كما مر.

قَوْلُهُ: (الطَّبَائِعِيِّينَ): هم من جملة الفلاسفة، وهم جمع «طبائعي» نسبة إلى الطبيعة -أي الحقيقة- على غير قياس. والقياس: «طبعي»، فجمعه «طبعيون».

قَوْلُهُ: (وَالْأَمْزِجَةِ): عطف تفسير كما قاله يس.

وقَوْلُهُ: (وَغَيْرِهِمَا) كالأخلاط. وعطفه على ما قبله مرادف بالثلاثة ألفاظ بمعنى واحد كما قرر الشيخ في درسه، وإن كان ظاهر عبارة الشارح يقتضي المغايرة. وتقدم الفرق بين العلة والطبيعة، وهو أن العلة لا يتوقف تأثيرها على وجود شرط ولا انتفاء مانع كتأثير حركة الأصبع في حركة الخاتم، بخلاف الطبيعة فإن تأثيرها يتوقف على ذلك كتأثير النار في الإحراق المتوقف على وجود المماسة وانتفاء البلل.

قَوْلُهُ: (وَهُم): أي الطبائعيون.

ومنهم من يعتقد أنها تؤثر بقوة جعلها الله تعالى فيها ولو نزعها لم تؤثر. وقد تبع الفيلسوفي على هذا كثيرٌ من عامة المؤمنين، وإليه أشار بقوله: «كما يزعمه كثير من الجهلة»، ولا خلاف في بدعته، وقد اختلف في كفره. والمؤمن المحقق الإيمان لا يعتقد لها تأثيرًا أصلًا، وما قارنها يصح تخلفه عنها..

قَوْلُهُ: (أَنَّهَا تُؤَثِّرُ بِقُوَّةٍ... إلخ): وقد وافق المعتزلة هؤلاء في تأثير قدرة العبد الحادثة في أفعاله الاختيارية، فقالوا: إنه يخلق أفعال نفسه بقدرته التي خلقها الله تعالى فيه.

قَوْلُهُ: (جَعَلَهَا اللهُ تَعَالَى فِيهَا): ظاهره يقتضي أنهم يعتقدون أن الله تعالى خلق القوة التي أثرت في تلك المسببات، مع أنهم لا يعتقدون استنادها إلى الله تعالى أصلًا، بل يعتقدون أن تلك القوة تؤثر بنفسها. ويُحتمل أنهم يقولون بذلك ويكون كفرهم لا بهذا الاعتقاد، بل بغيره، ولا يلزم من ذلك كفر عامة المؤمنين التابعين لهم.

قَوْلُهُ: (وَقَدْ تَبِعَ الْفَيلَسُوفُ... إلخ): هذا يقتضي أن الطبائعي فيلسوفي، مع أنه فيما تقدم قابلَ الفلاسفةَ بالطبائعيين، إلا أن يُقال: المراد بالفلاسفة فيما تقدم ما عدا الطبائعيين، فصحت مقابلتهم وإن كانوا من جملتهم.

قَوْلُهُ: (كَثِيرٌ مِنْ عَامَّةِ الْمُؤْمِنِينَ): وهم المراد بالجهلة في كلام المصنف، فإن العامة يعتقدون أن الأسباب العادية تؤثر بقوة جعلها الله تعالى فيها ولو نزعها لم تؤثر. وليس المراد بهم المعتزلة لأنهم لم يقولوا بالتأثير بالقوة في الأسباب العادية -كما هو فرض كلام الشارح- بل في أفعال العبيد فقط، فلم يوافقوا الفلاسفة في التأثير بالقوة في جميع الأشياء. وأيضًا لا يحسن التعبير عنهم بأنهم عامة ولا بأنهم جهلة، ثم رأيت شيخنا العدوي قرر ذلك.

قَوْلُهُ: (وَمَا قَارَنَهَا): أي من الاحتراق والشبع، وغير ذلك من المسببات العادية.

فقد تكون النار ولا يوجد الإحراق كنار إبراهيم، والسكينُ ولا يوجد القطع كقصته مع ولده إسماعيل. فقد تبين لك أن قول من قال تؤثر بطبعها فيما قارنها، يبطُلُ بافتقار كل ما سواه إليه، لأنها لو كانت تؤثر بطبعها فيما قارنها لزم أن يفتقر ذلك المقارن إليها ويستغنى عن الله، وذلك محال، لوجوب افتقار كل ما سواه إليه. وأما من قال: «إنها تؤثر بقوة جعلها الله فيها» فيبطله قوله «باستغنائه جل وعز عن كل ما سواه»، لأنه لو كان الأمر كما زعم لزم أن يكون الله تعالى لا يقدر على فعل شيء من الممكنات إلا بواسطة، وهي القوة التي تُخلَق في النار ونحوها من الأسباب العادية، فيكون مفتقرًا إليها. وقوله: «عمومًا» الذي يظهر فيه أن الشيخ لم يتعرض له في الشرح، أي سواء كان مما يقارنه سبب عادي كالشِبَع والرِّي، أو لا يقارنه سبب عادي كخلق السموات والأرض.........................

قَوْلُهُ: (كَقِصَّتِهِ مَعَ وَلَدِهِ إِسْمَاعِيلَ... إلخ): أي بناءً علي أن أباه أَمَرَّ السكين علي مذبحِهِ. والصحيح خلافه وأنه لم يحصل منه إلا مجرد الهمِّ على ذلك.

قَوْلُهُ: (لَزِمَ أَنْ يَكُونَ اللهُ لَا يَقْدِرُ... إلخ): تقدم نظيره، وأنه يقضي أنهم يعتقدون أن الله خلق القوة وهي أثرت في المسببات، وليس كذلك لأنهم لا يعتقدون استنادها إلى الله تعالى أصلًا على ما مر. نعم، عامة المؤمنين التابعين لهم في ذلك يعتقدون ذلك.

قَوْلُهُ: (الَّذِي يَظْهَرُ فِيهِ أَنَّ الشَّيخَ... إلخ): تقتضي هذه العبارة أن الشارح لم يطلع علي شرح المصنف هنا، وهو بعيد. فكان الأولى أن يجزم بذلك، فإن المصنف لم يتعرض له في شرحه قطعًا، لكنه سُئل: ما أردت بقولك: (عُمُومًا وَعَلَي كُلِّ حَالٍ)؟ فأجاب بقوله: أردت بقولي (عُمُومًا): في جميع الذوات، (وَعَلَي كُلِّ حَالٍ): في جميع الصفات.

وقَوْلُهُ: (أَي سَواءَ كَانَ... إلخ): ويحتمل عمومًا في الذات وعلى كل حال في الصفات كما تقدم عن المصنف، أو عمومًا فيما كان سببًا عاديًا لوجود غيره كالطعام، وعلى كل حال فيما ليس كذلك كالسماوات والأرضين.

والذي يظهر أيضًا في قوله «وعلى كل حال» أنه أراد حالة وجوده وحالة عدمه ولا يقال: إن الممكن يستغنى عن المؤثر إذا وجد لأن منشأ احتياجه للمؤثر على المذهب المختار كونه ممكنًا، وهذا الوصف لا ينفك عنه مطلقًا، فهو يحتاج على كل حال، والله أعلم.

(فَقَدْ بَانَ لَكَ تَضَمُّنُ قَوْلِ «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ» لِلْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ الَّتِي يَجِبُ عَلَى المكَلَّفِ مَعْرِفَتُهَا فِي حَقِّ مَوْلَانَا جَلَّ وَعَزَّ، وَهِيَ مَا يَجِبُ فِي حَقِّهِ تَعَالَى وَمَا يَسْتَحِيلُ وَمَا يَجُوزُ)................

قَوْلُهُ: (حَالَةَ وجُودِهِ وَحَالَةَ عَدَمِهِ): أي إن الممكن يحتاج إليه تعالى في الحالتين. أما حالة عدمه فظاهر لاحتياجه إليه تعالى في إيجاده. وأما حالة وجوده ففيه خلاف أشار له بقوله: (وَلَا يُقَالُ: إِنَّ المُمْكِنَ... إلخ).

وحاصله: أنا إن قلنا: «إن العرض لا يبقي زمانين» فاحتياج الموجودات إليه تعالى في إمداد ذواتها بالأعراض التي لولا تعاقبها عليها لانعدمت ظاهر. وإن قلنا ببقائه، وهو الراجح، فكذلك تحتاج إليه في دوام وجودها، بناءً على المختار من أن منشأ احتياج الممكن كونه ممكنًا -أي مستويًا- وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته. وهذا الوصف لا يفارقه لا في حالة الوجود ولا بعده، بل في كل لحظة يحتاج إليه تعالى في ترجيح وجوده على عدمه.

وأما إن قلنا: «منشأ احتياجه كونه حادثًا -أي موجودًا- بعد عدم» فلا يحتاج إليه في دوام وجوده، لأن هذا الوصف -وهو الوجود بعد عدم- قد حصل ضرورة، فلو احتاج بعد حصوله لزم تحصيل الحاصل.

قَوْلُهُ: (تَضَمُّنُ قَوْلِ) على حذف مضاف، أي معنى قول. والمراد بتضمن المعنى لما ذكر: اشتماله عليه بحيث يُفهم منه على ما تقدم، وليس المراد به دلالة التضمن، وهي دلالة اللفظ على جزءِ معناه.

لا خَفَاء في صدق ما ذكره، وتتبع كلامه بالاستقراء يشهد له، وليس الخبر كالعيان، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا عند شرح قوله «ويوجب له تعالى الوحدانية» فانظره هناك.

(وَأَمَّا قَولُنَا «مُحَمَّدٌ رَسُولُ الله» فَيَدْخُلُ فِيهِ الْإِيمَانُ بِسَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمَلَائِكَةِ عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ)

قَوْلُهُ: (بِالاسْتِقْرَاءِ): فيه أن التتبع هو الاستقراء، فكان الأولى حذف قوله (بِالاسْتِقْرَاءِ) إلا أن يُقال: إنه متعلق بمحذوف. والتقدير: والتتبع كلامه المسمى -أو المصور- بالاستقراء يشهد... إلخ. والتقدير الأول أولى، لأن التتبع أوضح من الاستقراء، وتصوير الاستقراء به يقتضي العكس.

قَوْلُهُ: (كَالْعِيَانِ): بكسر العين، أي المعاينة والمشاهدة، لأنك قد شاهدت ما سبق، أي أدركته تفصيلًا. فالمراد: المعاينة والمشاهدة بالحس الباطني لا الظاهري.

قَوْلُهُ: (وَأَمَّا قَولُنَا: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ الله» فَيَدْخُلُ فِيهِ): ظاهره أن الدخول في مجرد القول -أي اللفظ- وليس كذلك، بل في معناه كما أشار له الشارح.

قَوْلُهُ: (بِسَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ): أي باقيهم، أو جميعهم عليهم الصلاة والسلام. والمراد بالإيمان بهم: التصديق بوجودهم وعصمتهم، وأن الله تعالى أوحى إليهم الشرائع، وأرسل من اختار منهم للخلق لهدايتهم وإصلاح أمر معاشهم ومعادهم، وأيدهم بالمعجزات الدَّالة على صدقهم.

قَوْلُهُ: (وَالْمَلَائِكَةِ): المراد بالإيمان بهم التصديق بأنهم عباد الله تعالى، لا كما زعم المشركون من أنهم آلهة مكرمون، ولا كما زعم اليهود من تنقيصهم، لا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون.

وبأنهم سفراء الله تعالى، أي الواسطة بينه وبين خلقه، متصرفون فيهم على حسب ما يُؤذن لهم، صادقون فيما أخبروا به عن الله تعالى، وأنهم بالغون من الكثرة إلى حد لا يعلمه إلا الله تعالى.

....

وبأنهم أجسام نورانية -أي مخلوقة من نور- غالبًا، وإلا فبعضهم يُخلق من القطرات التي تقطر من جبريل بعد اغتساله من نهر تحت العرش.

ولا يأكلون ولا يشربون، ولا يتناكحون ولا يتوالدون، ولا ينامون، ولا تُكتب أعمالهم ولا يحاسبون ولا توزن أعمالهم، ويحشرون مع الإنس والجن ويشفعون في عصاة بني آدم.

ويراهم المؤمنون في الجنة ويدخلونها ويتمتعون فيها ما شاء الله. وقيل: يكونون فيها كحالتهم في الدنيا، فلا يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون، بل يلهمون التسبيح والتقديس، فيجدون فيها ما يجده أهل الجنة من اللذة، لأنه لا يحتاج للذة المحسوسة إلا من رُكِّبت فيه الشهوة، وهؤلاء لا شهوة لهم، ومقتضى هذا أن الحور والولدان كذلك.

ويجوز الموت عليهم، لكن لا يموت أحد منهم قبل النفخة الأولى، بل بها إلا حملة العرش والملائكة الأربعة، فإنهم يموتون بعدها ويحيون قبل النفخة الثانية. وآخر من يموت ملك الموت.

وما ذكر من أنهم لا يعصون الله لا ينافي ما وقع من إبليس، لأن الصحيح أنه من الجن لا من الملائكة؛ ولا ما يُنقل عن هاروت وماروت، فإن ذلك كذب نقله المؤرخون عن الإسرائيليات -أي كتب اليهود- ولم يصح في ذلك خبر كما قاله المفسرون.

قال المصنف في «شرح صغرى الصغرى»: «وما يذكره كَذَبَةُ المؤرخين من أنهما عُوقبا ومُسخا كله كذب وزور، ولا يحل اعتقاده ولا سماعه، بل الذي يجب اعتقاده أن تعليمهم السحر لم يكن لأجل العمل به، بل للتحذير منه بتعريف حقيقته واتقاء شره، كتعليم حقيقة الزنا وأنواع الربا. وذلك لأن السحرة كثروا بسبب استراق الشياطين السمع وتعليمهم لهم، فادعوا النبوة، فظن الجهلة أن معجزات الأنبياء سحر، فأنزلهما الله ليعلما الناس كيفية السحر

(وَالْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْيَومِ الْآخِرِ لِأَنَّهُ عَلَيهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ جَاءَ بِتَصْدِيقِ جَمِيعِ ذَلِكَ كُلِّهِ).
لاشك أن تصديق سيدنا ومولانا محمد ﷺ في أنه رسول الله بما دلت عليه معجزاته التي لا تحصى..

ليظهر لهم الفرق بينه وبين المعجزة. وقيل: إنهما كانا رجلين صالحين من بابل، وسُمِّيَا ملكين لصلاحهما، ولهم قدرة على التشكلات الجميلة».

قَولُهُ: (وَالْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ): أي بوجودها، ونزولها على الرسل في الألواح أو على لسان ملك، وأن كل ما تضمنته حق، وأنه كلامه تعالى. والمراد بها: ما يشمل الصحف المنزلة على إبراهيم وموسى وغيرهما. سُميت «سماوية» لنزولها من السماء، أو لسموها، أي رفعة قدرها.

قَولُهُ: (وَالْيَومِ الْآخِرِ): أي بوجوده، وما يشتمل عليه من البعث والحساب والصراط والميزان، وأخذ الصحف وتطايرها من خزانة تحت العرش لا تخطىء عنق صاحبها، واصطفاف الملائكة محدقين حول الخلائق، ودنو الشمس من رؤوسهم قدر ميل، وإلجام العرق لهم، وغير ذلك. وأوله من النفخة الثانية وهي نفخة البعث. وقيل: من الحشر. وقيل: من الموت. واختلفوا في آخره، فقيل: آخره إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار. وقيل: لا نهاية لآخره. ووُصف بالآخر لأنه آخر أيام الدنيا، وقيل: لأنه لا ليل بعده.

قَولُهُ: (بِمَا دَلَّتْ عَلَيهِ مُعْجِزَاتُه): اعتُرض: بأن ما دلت عليه معجزاته هو نفس التصديق، فيلزم كون الشيء سببًا في نفسه. ورُدَّ: بأن ما دلت عليه المعجزات هو الصدق الذي هو وصفه ﷺ، وهو مغاير للتصديق الذي هو وصف الشخص بالمصدق. هكذا قرره الشيخ في درسه. وفيه أن السبب في الحقيقة في تصديقنا هو المعجزات لا الصدق الدال عليه.

وأُجيب أيضًا: بأن (تَصْدِيقَ سَيِّدِنَا) من إضافة المصدر لمفعوله، وفاعله ضمير الأمة. فالذي دلت عليه المعجزة هو تصديق الله له. والمعنى: إن تصديقنا لسيدنا محمد في أنه رسول

يستلزم التصديق بكل ما جاء به، ومن جملة جاء به ما ذكره الشيخ وكذا غيره مما لا ينحصر كإحياء هذه الأبدان بأعيانها، والحوض........

مسبب ما دلت عليه المعجزات من تصديق الله تعالى له... إلخ. وفيه ما مر من أن السبب في تصديقنا هو المعجزات لا تصديق الله تعالى، فالأولى الجواب بأن (مَا) في قوله (بِمَا دَلَّتْ عَلَيهِ مُعْجِزَاتُه) مصدرية، والضمير المجرور بـ(على) عائد على «التصديق». والمعنى: لاشك أن تصديق نبينا بدلالة معجزاته، أي بمعجزاته الدالة على التصديق، فهو من إضافة الصفة للموصوف.

(يَسْتَلْزِمُ... إلخ) ولو حذف قوله: (بِمَا دَلَّتْ... إلخ) وقال: (بِمُعْجِزَاتِهِ) لكان أولى.

قَوْلُهُ: (كَإِحْيَاءِ هَذِهِ الأَبْدَانِ): أي من القبور، وهو المسمَّى بالنَّشر، ثم سَوقها إلى المحشر وهو المسمَّى بالحشر. والمراد بالأبدان: ما يشمل أبدان الإنس والجن والملائكة وبقية الحيوانات. وإحياؤها يكون بنفخة الإحياء بعد إماتتهم بنفخة الصعق. وبين النفختين أربعون عامًا. وذلك أنه بعد موت الخلائق أجمعين ينزل الله ماء كمني الرجال من تحت العرش يُقال له «الحيوان»، فتمطر السماء أربعين يومًا حتى يكون الماء من فوق الناس قدر اثني عشر ذراعًا. ثم يأمر الله الأجساد فتنبت كنبات البقل، حتى إذا تكاملت فكانت كما كانت، يقول الله عز وجل: ليحيَ جبريل وميكائيل وإسرافيل. فيأمر الله إسرافيل فيأخذ الصور وهو قرن من نور كهيئة البوق الذي يزمر به. وقال أبو هريرة للنبي ﷺ: كيف هو؟ قال: «عظيم، والذي نفسي بيده إن عظم دائرة فيه كعرض السماء والأرض»[1] ثم يدعو الله الأرواح ويلقيها في الصور ويأمر إسرافيل بالنفخ فتخرج الأرواح مثل النحل في الخروج وهيئته لا في الصورة، لأن روح كل شخص على صورته، فتمشي في الأجساد مشي السم في اللديغ. وأول من تنشق عنه الأرض نبينا محمد ﷺ.

قَوْلُهُ: (وَالحوضِ): أي حوضه ﷺ، وهو بحر على الأرض المبدلة، وهي أرض بيضاء كالفضة، متسع الجوانب حافتاه من الزبرجد، وطوله لا يزيد على عرضه. وهو مسيرة شهر من كل جهة، وقيل: شهران. ماؤه أبرد من الثلج وأشد بياضًا من اللبن وأحلى من العسل.

....

وقيل: له لون كل شراب الجنة، وطعم كل ثمارها، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه أكثر من نجوم السماء - أي كيزانه المعدَّة له- وإلا فجوانبه لا تسع القدر المذكور. من شرب منه شربة لا يظمأ بعدها أبدًا، يصب فيه الكوثر.

وترده هذه الأمة كلها، ويُطرد عنه الكفار والمرتدون، فلا يشربون منه أبدًا، وكذا الروافض والخوارج والمعتزلة والظلمة الجائرون والمعلن بالمعاصي المستخف بها، لكن هؤلاء يطردون عقوبة لهم، ثم يشربون قبل دخولهم النار على الصحيح، فيكون شربهم حينئذ أمانًا من أن تحرق النار أجوافهم، أو أن يدركهم الجوع والعطش.

والصحيح أنه قبل الصراط والميزان كما قاله الجمهور، لأن الناس يخرجون من قبورهم عطاشًا فيردونه. وأيضًا لو كان بعد الصراط لما صح طرد أحد عنه إلى النار، فإنه من جاوز الصراط لا رجوع له إليها أبدًا.

وقال الغزالي ﷺ: «غلط بعض السلف في قولهم: الحوض يورد بعد الصراط». وقد يُقال: لا غلط لإمكان حمله على قول بعضهم «إن له ﷺ حوضين: حوض قبل الصراط في الموقف، وكذا حياض الأنبياء وهو الذي يُطرد منه بعض العصاة؛ وحوض بعده لا يُطرد عنده أحد، لأنه لا يصله إلا من خلص من العذاب، وكلٌّ منهما يُسمَّى «كوثرًا». والكوثر في كلام العرب: الخير الكثير.

وصحح القرطبي هذا القول، والذي صححه مشايخنا الأول. قال السيوطي: «فإن قيل: فإذا خلص الناس من الصراط قرب دخول الجنة، فلم يحتج إلى شرب منه. قلت: كلَّا، بل هم محبوسون هناك لأجل المظالم، فكان الشرب من موقف القصاص». ولكل نبي حوض ترده أمته كما علمت، خلافًا لمن قال: إن حوض صالح ضرع ناقته.

والشفاعة والصراط........................

قَوْلُهُ: (وَالشَّفَاعَةِ): أي شفاعته ﷺ وغيره من الأنبياء والعلماء والصالحين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. وشفاعته ﷺ خمس: أعظمها شفاعته المختصة به لإراحة الخلق ولو كفارًا من طول الموقف ليعجل الله حسابهم؛ وشفاعته في قوم استحقوا دخول النار فلا يدخلونها؛ وشفاعته في قوم دخلوها فيخرجون منها؛ وشفاعته في قوم دخلوا الجنة للترقي في علو المنازل؛ وشفاعته في دخول قوم الجنة بغير حساب. وهذه مختصة به كالأولى. وقيل: شفاعته ﷺ أكثر من عشرين شفاعة.

قَوْلُهُ: (وَالصِّرَاطِ): وهو جسر ممدود على متن جهنم أرق من الشعرة وأحد من السيف، فهو مثل الموسَى كما ورد في بعض الأخبار، يجوز عليه الأولون والآخرون من الأنبياء والملائكة وغيرهم ذاهبين إلى الجنة، لأن جهنم بين الموقف والجنة، فأوله في الموقف وآخره على باب الجنة. والصحيح أن الكفار يمرون عليه. وقيل: إنهم لا يمرون على جميعه، بل على بعضه ثم يسقطون في النار. وطوله ثلاثة آلاف سنة، ألف صعود وألف هبوط وألف استواء، كما قاله مجاهد والضحاك. وقال الفضيل بن عياض: «الصراط مسيرة خمس عشرة ألف سنة، خمسة آلاف صعود وخمسة آلاف هبوط وخمسة آلاف استواء».

وقال سيدي محي الدين بن العربي: «هو سبع قناطر، مسيرة كل قنطرة ثلاث آلاف عام، ألف صعود، وألف هبوط، وألف استواء. فيُسأل العبد عن الإيمان الكامل على القنطرة الأولى، فإن جاء به تامًا جاز إلى القنطرة الثانية، فيُسأل عن كمال الصلاة، فإن جاء بها تامة جاز إلى القنطرة الثالثة، فيُسأل عن الزكاة فإن جاء بها تامة جاز إلى القنطرة الرابعة، فيُسأل عن الصيام فإن جاء به تامًا جاز إلى الخامسة، فيُسأل عن الحج والعمرة فإن جاء بهما تامين جاز إلى السادسة، فيُسأل عن الطهر من الحدث فإن جاء به تامًا جاز إلى السابعة، فيُسأل عن المظالم فإن كان لم يظلم أحدًا جاز إلى الجنة، وإن كان قصَّر في واحدة من هذه الخصال حُبس على عقبة

....

منها ألف سنة حتى يقضي الله فيه بما يشاء».

هذا من جملة حديث رواه النقاش، وذكر فيه أن مواقف القيامة خمسون موقفًا، كل موقف ألف سنة، يقع السؤال في كل منها عن شيء خاص بذلك الموقف مذكور في ذلك الحديث.

وفي بعض الآثار أنه يُسأل في الثالثة عن صوم رمضان، وفي الرابعة عن الزكاة. وجبريل في أوله وميكائيل في وسطه يسألان الناس عن عمرهم فيمَ أفنوه؟ في طاعة الله أو في معصيته؟ وعن شبابهم فيمَ أبلوه؟ وعن علمهم ماذا عملوا به؟ وعن مالهم من أين اكتسبوه؟ وأين أنفقوه؟ والملائكة صافون يمينًا وشمالًا يخطفونهم بالكلاليب، وهي شهوات الدنيا تصور بصورة كلاليب مثل شوك السعدان كما ورد في الحديث. والسعدان -بفتح السين المهملة-: نبت ذو شوك ينبت ببعض الجسور، تقول له العامة «شارب عنتر»، و«اللحلاح»، أصله رطب ثم ييبس ويتصلب.

وأنكر بعضهم كونه أرق من الشعرة وأحد من السيف، بل يختلف باختلاف الناس، فيتسع ويرق بحسب انتشار النور الحاصل من الأعمال وضيقه. ومن هنا كان رقيقًا في حق قوم وعريضًا في حق آخرين، فعرض صراط كل أحد بقدر اتساع نوره، فلا يمشي أحد في نور أحد إلا إذا أراد الله إظهار فضله، لكن الصحيح الأول، وقدرة الله صالحة لمرورهم عليه، مع كونه أرق من الشعرة وأحد من السيف. ويتفاوتون في سرعة مرورهم وبطئه بحسب تفاوتهم في سرعة إعراض قلوبهم عن المحارم إذا خطرت عليها وبطئها، فمن كان أسرع إعراضًا عن معاصي الله تعالى، كان أسرع مرورًا في ذلك اليوم، وعكسه بعكسه، ومن توسط في ذلك كان سيره متوسطًا.

وأول من يجوز عليه نبينا ﷺ وأمته، فالسالمون من الذنوب يمرون كطرف العين وبعدهم الذين يمرون كالبرق الخاطف، وبعدهم الذين يجوزون كالريح العاصف -أي الشديد- وبعدهم

والميزان..

الذين يجوزون كالطير، وبعدهم الذين يجوزون كالفرس السابق، وبعدهم الذين يجوزون كأجود بقية البهائم، ثم الذين يجوزون عَدْوًا ومشيًا، ثم من يجوزه حبوًا، وهو الذي تطول عليه مسافة الصراط، فيقول: رب لم أبطأت بي؟ فيقول: لم أبطئ بك إنما أبطأك عملك.

ورُوي: «إذا كان يوم القيامة يأتي قوم، فيقفون على الصراط يبكون، فيُقال لهم: جوزوا على الصراط. فيقولون: نخاف من النار. فيقول جبريل: كيف كنتم تمرون على البحر؟ فيقولون: بالسفن. فيُؤتى بمساجد كانوا يصلون فيها كالسفن، فيركبونها ويمرون على الصراط».

قَوْلُهُ: (وَالمِيزَانِ): وهو على هيئة ميزان الدنيا، له قصبة وعمود وكفتان: كفة من نور للحسنات، وكفة من ظلمة للسيئات، كل واحدة منهما أوسع من طبقات السماوات والأرض. وكفة الحسنات عن يمين العرش مقابل الجنة، وكفة السيئات عن يسار العرش مقابل النار. يزن به جبريل على الصراط بعد الحساب -وقيل: قبل الصراط- فيأخذ بعموده وينظر إلى لسانه، وميكائيل أمين عليه، والثقيل ينزل إلى أسفل، والخفيف يرتفع كميزان الدنيا كما هو ظاهر الأحاديث.

واختلف العلماء: هل هو ميزان واحد أو أكثر؟ فقيل: ثلاثة موازين:

الأول: لوزن الإيمان، وهو «لا إله إلا الله» مع غيره، ليتميز المنافق من المؤمن، فمن رجحت سيئاته بـ«لا إله إلا الله» فهو مخلد في النار، ومن رجحت حسناته سيئاته فهو مخلد في الجنة، وإن تقدم فيه الوعيد.

والثاني: لوزن حسناته ومظالم العباد.

والثالث: لوزن ما فضل من حسناته عن مظالم العباد، وإن فضل شيء من حقوق الله تعالى التي عليه.

....

وقال الحسن: «لكل واحد ميزان». وقيل: للمؤمن موازين بعدد خيراته، فلصومه ميزان، ولصلاته ميزان. وهكذا قيل: لكل أمة ميزان. والأصح أنه ميزان واحد لجميع الأمم ولجميع الأعمال. وجمعه في قوله تعالى: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ﴾ (الأعراف: ٨) الآية لتعظيم شأنه وتفخيمه، أو لأن المراد به الموزون، أي الأعمال، أو أنه لما كان متسعًا كل جزء من أجزائه بقدر ميزان منفرد جُمع بهذا الاعتبار.

واختلف العلماء في الموزون فقيل: يُوزن العبد مع عمله. وقيل: تُوزن الأعمال، فتجسم الأعمال الصالحة في أجسام نورانية، والسيئة في أجساد ظلمانية. والصواب أن الموزون صحائف الأعمال كما يدل له قوله ﷺ: «يُصاح برجل من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة، فينشر عليه تسعة وتسعون سجلًا، كل سجل منها مد البصر، فيها خطاياه وذنوبه، فيقول الله: أتنكر من هذا شيئًا؟ أظلمتك كتبتي الحافظون؟ فيقول: لا يا رب. فيقول: أفلك عذر أو حسنة؟ فيقول: لا يا رب. فيقول الله: بلى، إن لك عندنا حسنة، وإنه لا ظلم عليك اليوم. فيخرج له بِطاقة -بكسر الموحدة، أي ورقة صغيرة، وفي رواية كـ«الأنملة»- فيها «أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله» فيقول: يا رب، ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟! فيقول: إنك لا تُظلم. فتُوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة، فتطيش السجلات -أي ترتفع- وتثقل البطاقة، ولا يثقل مع اسم الله شيء».

والمراد: الشهادتان اللتان قالهما بعد الدخول في الإسلام. أما اللتان دخل بهما في الإسلام، فلا يدخلهما الوزن على الصحيح، لأن الإيمان المدلول لهما ليس له ضد يُوضع في كفة أخرى، لأن ضده الكفر، والإيمان والكفر لا يجتمعان في شخص واحد. ولهذا قال الله له: بلى، إن لك عندنا حسنة. ولم يقل: لك إيمانًا. وحديث البطاقة المذكور وارد في رجل مخصوص لا في جميع الناس.

ونحو ذلك مما هو مسطر في كتب أهل السنة.

(وَيُؤخَذُ مِنْهُ أَيضًا وُجُوبُ صِدْقِ الرُّسُلِ عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَاسْتِحَالَةُ الْكَذِبِ عَلَيهِم وَإِلَّا لَمْ يَكُونُوا رُسُلًا أُمَنَاءَ لِمَولَانَا جَلَّ وَعَزَّ الْعَالِمِ بِالخفيَّاتِ).........................

قَولُهُ: (وَنَحْوِ ذَلِكَ): كسؤال الملكين منكر ونكير لكل من مات بالغًا ولو كافرًا، إلا الأنبياء والشهداء، وكدخول الجنة والنار.

قَولُهُ: (فِي كُتُبِ أَهْلِ السُّنَّةِ): احترز بذلك عن المعتزلة، فإنهم نازعوا في أكثرها، وقوفًا منهم على العادات كما هو شأنهم لعدم تنوير الله تعالى لبصائرهم.

قَولُهُ: (وَيُؤخَذُ مِنْهُ): أي من قولنا «محمد رسول الله» لأن ذلك دالٌّ على ثبوت رسالته عليه الصلاة والسلام، ويلزم من ذلك صدقه في كل ما جاء به. ومن جملته أن لله تعالى أنبياء وأنهم صادقون في كل ما جاءوا به.

وقَولُهُ: (وَاسْتِحَالَةُ الْكَذِبِ): عطف لازم على ملزوم، لأن من وجب صدقه استحال كذبه.

وقَولُهُ: (وَإِلَّا): أي بأن لم يصدقوا بل كذبوا. وإن شئت قلت: وإلا بأن لم يستحل الكذب عليهم بأن كانوا كاذبين، لم يكونوا رسلًا أمناء، لكن نفي رسالتهم وأمانتهم باطل لظهور الخوارق على أيديهم، وإذا بطل اللازم الذي هو نفي رسالتهم وأمانتهم، بطل ملزومه الذي هو كذبهم، فثبت صدقهم وهو المطلوب. والمناسب لما تقدم من أن الدليل على صدقهم هو المعجزة النازلة منزلة قوله: «صدق عبدي في كل ما يبلغ عني» أن يقول: «وإلا لتخلف المدلول عن الدال».

قَولُهُ: (الْعَالِـمِ بِالخفيات): فيه إشارة إلى بيان الملازمة في قوله: (وَإِلَّا)، أي بأن لم يصدقوا، لم يكونوا رسلًا، لكن بضميمة مقدمتين أخريين، وهما أن خبره تعالى على وفق علمه وقد صدَّقهم بالمعجزة، ولا شك أنه إذا كان عالـمًا وخبره على وفق علمه، وقد صدقهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله: «صدقوا في كل ما بلغوه عني» لزم أن يكونوا صادقين في الواقع،

(وَاسْتِحَالَةُ فِعْلِ الْمَنْهِيَّاتِ كُلِّهَا، لِأَنَّهُم أُرْسِلُوا لِيُعَلِّمُوا الخلقَ بِأَقْوَالِهِم وَأَفْعَالِهِم وَسُكُوتِهِم، فَيَلْزَمُ أَنْ لَا يَكُونَ فِي جَمِيعِهَا مُخَالَفَةٌ لِأَمْرِ مَوْلَانَا جَلَّ وَعَزَّ)..........................

لأن من علم أن من أرسله ليبلغ ما فيه رضاه مما أمره بتبليغه يكذب عليه لا يتخذه رسولًا، إذ العالم الذي خبره على وفق علمه لا يرسل إلا من يصدق عليه لا من يكذب عليه.

والحاصل: أن الملازمة لا تتم إلا بثلاث مقدمات: كونه تعالى عالـمًا بكل شيء، وكون خبره على وفق علمه، وتصديقهم بالمعجزة. وإنما احتجنا لقولنا «وكون خبره على وفق علمه» لأنه لا يلزم من كونه عالـمًا تصديقه لهم مع استحالة الكذب في خبره كما مر.

و(الخفيات): غوامض الأمور ومشكلاتها، ويلزم من علمه بها علمه بالجليات الظاهرات من باب أولى. وكونها ظاهرة أو خفية إنما هو بالنسبة لنا. أما الله تعالى فكل الأمور ظاهرة له على حد سواء.

قَوْلُهُ: (وَاسْتِحَالَةُ فِعْلِ الْمَنْهِيَّاتِ) -بالرفع- عطفًا على (وجُوبُ صِدْقِ الرُّسُلِ). ووجه أخذ ذلك أنه يلزم من ثبوت رسالته عليه الصلاة والسلام ثبوت رسالتهم لمجيئه بذلك، ويلزم من ثبوت رسالتهم استحالة ما ذكر، والمنهيات شاملة للكتمان وغيره كالمحرمات والمكروهات. وإذا استحال ذلك، لزم منه وجوب الأمانة والتبليغ. وتقدم التصريح بوجوب الصدق وباستحالة ضده، فقد أخذ من كلامه ما يجب وما يستحيل في حق الرسل، وسيأتي ما يجوز عليهم.

قَوْلُهُ: (وَسُكُوتِهِم): هو المسمى بـ«التقرير» أي إذا سكتوا عن فعل أحد شيئًا أو تركه، كان جائزًا، لأنهم لا يقرون أحدًا على باطل بالإجماع، سواء رأوه أو لم يروه لكن بلغهم، لأن من خصائص الأنبياء تغيير المنكر مطلقًا، بخلاف غيرهم، فإنه إذا خشي على نفسه، سقط عنه وجوب التغيير.

قَوْلُهُ: (فَيَلْزَم أَنْ لا يَكُونَ فِي جَمِيعِهَا مُخَالَفَةٌ): كأنه قال: فيلزم استحالة فعل المنهيات، وإلا

(الَّذِي اخْتَارَهُم عَلَى جَمِيعِ الخلقِ وَآمَنَهُمْ عَلَى سِرِّ وَحْيِهِ).........................

لكانت طاعة مأمورًا بها، وهو باطل لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ (الأعراف: ٢٨)، فاللازم لإرسالهم للتعليم عدمُ وجود المخالفة، وهو معنى استحالة فعل المنهيات.

وقد يُقال: لا يلزم ذلك، إذ يمكن أن يرسلهم للتعليم بالأقوال والأفعال والسكوت، ويقع في بعضها مخالفة. والجواب: أن ذلك لازم بمعونة أن الله تعالى عالم بالأمور كلها خفيها وجليها، وقد أرسلهم للاقتداء بهم، فلو علم منهم مخالفة، لم يرسلهم للاقتداء بهم وإلا لكان تعالى آمرًا بالاقتداء بهم في تلك المخالفة، وهو باطل لما تقدم. فقوله (فَيَلْزَمُ... إلخ) تفريع على محذوف، تقديره: وقد أمرنا الله تعالى بالاقتداء بهم، فيلزم... إلخ.

قَوْلُهُ: (الَّذِي اخْتَارَهُم): أي فضَّلهم وشرَّفهم وآمنهم -بالمد- أي ائتمنهم (عَلَى سِرِّ وَحْيِهِ) أي وحيه السر، أي الخفي، فهو من إضافة الصفة للموصوف. ويُحتمل أن الإضافة للبيان؛ أي وحي هو سره. والمراد بالوحي: الموحَى به، وهو الأحكام التي جاءت بها الرسل. ولا شك أنها كانت خفية ولا تظهر إلا على ألسنة الرسل.

و«الوحي» لغةً: الإعلام في خفاء. ويُطلق على «الأمر» نحو: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ﴾ (المائدة: ١١١)؛ و«التسخير» نحو: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ (النحل: ٦٨)، أي سخرها لاتخاذها من الجبال بيوتًا الآية. وقول بعضهم: «ألهمها» معناه هداها لذلك، وإلا فالإلهام حقيقة لا يكون إلا للعاقل؛ و«الإشارة» نحو: ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ (مريم: ١١). وقد يُطلق على «الموحَي به من الأحكام» إطلاقًا للمصدر على اسم المفعول نحو ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٤)، وهو المراد هنا كما مر.

وشرعًا: إعلام الله تعالى نبيه بما شاء بكتاب أو بإرسال ملك أو بمنام أو إلهام، أو بلا واسطة كما وقع لنبينا ﷺ ليلة الإسراء من فرض الصلاة بلا واسطة.

لا شك أن إضافة «الرسول» إلى «الله» عز وجل تقتضي أنه جل وعز اختاره للرسالة كما اختار إخوانه المرسلين لذلك، وقد علمت أنَّ عِلمَه محيطٌ بما لا نهاية له، والجهل وما في معناه مستحيل عليه تعالى، فيلزم أن تصديقه تعالى لهم مطابِقٌ لما في علمه تعالى منهم من الصدق والأمانة..

قَولُهُ: (لَاشَكَّ أَنَّ إِضَافَةِ «الرَّسُول»... إلخ) شروع في بيان الملازمة في قول المصنف (وَإِلَّا لَمْ يَكُونُوا رُسَلًا... إلخ).

وقوله (كما اختار إخوانه) مأخوذ بطريق اللزوم كما تقدم. وإنما نظر بهم لأنهم سبقوه عليه الصلاة والسلام في الوجود الخارجي، وتقررت رسالتهم عند الخلق، فلا يَرِدُ ما يُقال: إن مقتضى التشبيه بهم أنهم أعظم منه عليه الصلاة والسلام.

و(الإِخَوَان): جمع «أخ»: بمعنى المشارك في الوصف. وكذا إذا كان بمعنى «الصاحب» يُجمع على ذلك، بخلاف الأخ من النسب فإنه يُجمع على «إخوة».

قَولُهُ: (مُحِيطٌ): أي تفصيلًا بما لا نهاية له، أي لا آخر له في نفس الأمر. ولا تنافي بين علمها تفصيلًا وعدم تناهيها، وما يتراءى من التنافي بينهما فإنه بحسب عقولنا لا بحسب علمه تعالى.

قَولُهُ: (فَيَلْزَمُ... إلخ): فيه أنه غير مطابق لكلام المصنف من وجهين:

الأول: أن الدليل في كلام المصنف على وجوب صدقهم هو انتفاء الرسالة لو لم يكونوا كذلك، والشارح جعل الدليل عليه تصديقه تعالى لهم بالمعجزة، مع أن ذلك من جملة دليل الملازمة في الشرطية كما تقدم.

الثاني: أن المصنف لم يدرج وجوب الأمانة مع وجوب الصدق في الدليل، بل أفرد وجوبه بدليل، ثم استدل على وجوب الأمانة والتبليغ اللازمين لاستحالة فعل المنهيات بدليل آخر.

فيستحيلُ أن يكونوا في نفس الأمر على خلاف ما عَلِمَ اللهُ تعالى منهم. وقد أمر الله تعالى بالاقتداء بهم عليهم الصلاة والسلام، أي بأقوالهم وأفعالهم، فيلزم أن يكون جميعُها على وَفق ما يرضاه مولانا جل وعز، وهو المطلوب؛ فلا تقع منهم مخالفة أصلًا. وقد زاد الشيخ هنا «السكوت». ومعناه: أن الرسول ﷺ إذا فعل أحد من الناس فعلًا، وعلِمَه..........

وأيضًا فتصديق الله تعالى لهم بالمعجزة الذي هو الدليل العقلي على ما مر إنما يدل على صدقهم، أي حفظهم من الكذب. وأما الأمانة فدليلها شرعي، وهو أنهم لو خانوا بفعل محرَّم أو مكروه إلى آخر ما تقدم، إلا أن يُقال: مراد الشارح: أمانة مخصوصة، وهي الأمانة في الخبر، فترجع إلى الصدق. وأما مطلق الأمانة فدليلها شرعي كما مر. ولو قال: «وإذا كان علمه تعالى محيطًا، وخبره على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزة، لزم صدقهم واستحالة الكذب عليهم، وإلا لم يكونوا رسلًا.. إلى آخر ما مر» لكان أولى.

قَولُهُ: (فَيَسْتَحِيلَ أَنْ يَكُونُوا... إلخ): أي إذا كان تصديقه تعالى لهم مطابقًا لما في علمه تعالى من صدقهم وأمانتهم يستحيل أن يكونوا في نفس الأمر على خلاف ما في علم الله تعالى.

قَولُهُ: (وَقَدْ أَمَرَ اللهُ تَعَالَى... إلخ): شروع في قوله: (وَاسْتِحَالَةُ فِعْلِ المنهِيَّاتِ).

قَولُهُ: (فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ جَمِيعًا عَلَى وفقِ مَا يَرْضَاهُ): أي بمعونة ما قدمه من أن علمه تعالى محيط بما لا نهاية له. فلو علم أن فيها ما لا يرضاه تعالى، لكان آمرًا بالاقتداء بهم فيه، فاندفع ما يرد من أن ذلك ليس بلازم، إذ يمكن أن يأمر بالاقتداء بهم وتقع منهم مخالفة.

قَولُهُ: (وَقَدْ زَادَ الشَّيخُ هُنَا): أي على ما ذكره سابقًا في برهان الأمانة حيث قال فيه: (لأَنَّ اللهَ تَعَالَى أَمَرَنَا بِالاقْتِدَاءِ بِهِمْ في أَقْوَالِهِم وَأَفْعَالِهِم).

وقَولُهُ: (وَمَعْنَاه): أي معنى الاقتداء بهم فيه.

وقَولُهُ: (إِذَا فَعَلَ أَحَدٌ مِن النَّاسِ): أي ولو غير مكلف، لأن الباطل قبيحٌ شرعًا وإن

وسكت عنه ولم ينكر على الفاعل فيستدل بسكوته على أنه جائز لنا أن نفعله، إن كان من جنس العبادة فمطلوب، وإن كان من جنس العادة فمباح.

(وَيُؤْخَذُ مِنْهُ جَوَازُ الْأَعْرَاضِ الْبَشَرِيَّةِ عَلَيهم -عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- إِذْ ذَاكَ لَا يَقْدَحُ فِي رِسَالَتِهِم وَعُلُوِّ مَنْزِلَتِهِم عِنْدَ اللهِ تَعَالَى، بَلْ ذَلِكَ مِمَّا يَزِيدُ فِيهَا)....................

صدر من غير مكلف، ولا يجوز تمكينه منه وإن لم يأثم به، ولأن السكوت عليه يوهم من جهل حكم ذلك الفعل جوازه، والمراد بالفعل: ما يشمل القول، كقول ابن عمر ﷺ بحضرته ﷺ «أُحِلَّتْ لنا ميتتان وَدَمَان: السمك والجراد، والكبد والطِّحال» -بكسر الطاء- فأقره ﷺ، فيُنسب هذا الحديث له ﷺ.

قَولُهُ: (وَسَكَتَ عَنْهُ): أي ولو كان المصطفى غير مستبشر، أي مسرور.

وقَولُهُ: (وَلَمْ يُنكِرْ عَلَى الْفَاعِلِ): أي ولو كان الفاعل ممن يغيره الإنكار على الصحيح، إلا إذا كان كافرًا عُلم معاندته له ﷺ وأنه لا ينفع فيه الإنكار، والحال لا يحتمل النسخ، فلا يدل سكوته على جوازه قولًا واحدًا.

وقَولُهُ: (فَيُسْتَدَلُّ بِسُكُوتِهِ عَلَى جَوَازِهِ): أي لأنه ﷺ لا يقرُّ أحدًا على باطل.

وقَولُهُ: (فَمُبَاحٌ): أي فيدل سكوته على عدم الكراهة وخلاف الأولى.

قَولُهُ: (وَيُؤْخَذُ مِنْهُ): أي من قولنا «محمد رسول الله».

قَولُهُ: (إِذْ ذَاكَ): (إذ) تعليلية. وفي بعض النسخ «لأن ذاك لا يقدح» أي لا ينقص ولا يطعن في رسالتهم. وكل ما لا يقدح فيها فهو جائز في حقهم. والمراد بالجواز: الجواز الوقوعي، بدليل قوله: (بَلْ ذَلِكَ مِمَّا يَزِيدُ فِيهَا)، فإن الذي يزيد فيها هو الوقوع بالفعل لا مجرد الجواز. ولابد من تقدير مضاف في قوله: (بل ذلك) أي بعضه، لأن الأكل والنكاح مثلًا لا يزيد فيها. ولما كان عدم القدح لا يقتضي زيادة المراتب، أتى بالإضراب المذكور. والضمير

(فَقَدْ بَانَ لَكَ تَضَمُّنُ كَلِمَتَي الشَّهَادَةِ مَعَ قِلَّةِ حُرُوفِهَا لِجَمِيعِ مَا يَجِبُ عَلَى المكَلَّفِ مَعْرِفَتُهُ مِنْ عَقَائِدِ الْإِيمَانِ فِي حَقِّهِ تَعَالَى وَفِي حَقِّ الرُّسُلِ عَلَيهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ). لاشك أن عَجُزَ الكَلِمَة المشرفة إنما أثبت لمولانا وسيدنا محمد ﷺ الرسالة، وفي معناه كما تقدم إثبات الرسالة لإخوانه المرسلين، فلا يمتنع في حقهم عليهم الصلاة والسلام إلا ما يقدح في رتبة الرسالة، ولا خفاء أن تلك الأعراض البشرية من الأمراض ونحوها لا تخل بشيء من مراتب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، بل هي مما تزيد فيها باعتبار تعظيم أجرهم من جهة ما يقارنها من طاعة الصبر......

في (فِيهَا) لعلو منزلتهم، وأنثه لاكتسابه التأنيث من المضاف إليه.

قَوْلُهُ: (فَقَدْ بَانَ): «الفاء» في جواب شرط مقدر، أي إذا فهمت ما سبق من قوله: «أما استغناؤه إلى هنا فقد بان... إلخ».

وقَوْلُهُ: (تَضَمُّنُ): أي دلالة أو إفهام. وليس المراد دلالة التضمن لما مر أن دلالة كلمتي الشهادة على ذلك بطريق الالتزام لا التضمن.

قَوْلُهُ: (كَلِمَتَي الشَّهَادَة): وهي «لا إله إلا الله محمد رسول الله». وسماها كلمتين مع أن «لا إله إلا الله» أربع كلمات، و«محمد رسول الله» ثلاث كلمات مجازًا من إطلاق الجزء وإرادة الكل. وأعاد عليهما ضمير المفرد في قوله: (مَعَ قِلَّةِ حُرُوفِها) لتأويلها بالكلمة الواحدة باعتبار كون الإيمان لا يحصل إلا بمجموعهما، إذ لابد منهما في الخروج من الكفر، ولا تكفي إحداهما دون الأخرى، فصارتا كالكلمة الواحدة بهذا الاعتبار.

قَوْلُهُ: (أَنَّ عَجزَ): أي آخر الكلمة، وهو «محمد رسول الله». وتقدم أن إطلاق الكلمة على ذلك مجاز.

قَوْلُهُ: (مِنْ طَاعَةِ الصَّبْرِ): الإضافة بيانية، أي طاعةٌ هي الصبر. وهو لغةً: الحبسُ، وهو تحمل المشاق. وشرعًا: حبس النفس على العبادات ومشاقِّها، أو المصائب وحرارتها، أو

وغيره. وقوله: «فقد اتضح» إلى آخره، ظاهر وشواهده معه..........

المنهيات والشهوات ولذاتها، فهو ثلاثة أقسام: صبر على المصيبة، وصبر على الطاعة، وصبر عن المعصية والشهوة.

قال الضحاك: «من مر في سوق فرأى ما يشتهيه ولا يقدر عليه فصبر واحتسب، كان خيرًا له من ألف دينار ينفقها كلها في سبيل الله». وقال أبو سليمان الداراني: «تَنَفُّسُ فَقِيرٍ دون شهوة لا يقدر عليها أفضل من عبادة غني ألف عام».

واختُلف هل الثواب على المصائب أو على الصبر عليها؟ فذهب الشيخ عز الدين بن عبد السلام في طائفة إلى الثاني، لأن الثواب إنما يكون على فعل العبد والمصائب لا صنع له فيها. وذهب الجمهور إلى الأول، لقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ﴾ (التوبة: ١٢٠) إلى قوله ﴿إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ﴾ (التوبة: ١٢٠). ولخبر مسلم عن عائشة مرفوعًا: «ما من مسلم يُشاك شوكةً فما فوقها إلا كُتب له بها درجة، ومُحيت عنه بها خطيئة» وهذا هو المعتمد.

قَوْلُهُ: (وَغَيْرِهِ): أي غير الصبر، كالتسلي بهم والتشريع والرفق بِضَعَفَةِ العقول الذين يشاهدون ما يجريه الله تعالى على أيديهم من الخوارق، فإنهم ربما اعتقدوا فيهم أنهم آلهة، فإذا شاهدوا حصول الأعراض البشرية لهم كالمرض، علموا أنهم عبيد الله. ولو كانوا آلهة وكانت هذه الخوارق من قواهم، لدفعوا عن أنفسهم ما هو أسهل منها، فتعين أنها ليست منهم بل الله تعالى خلقها دليلًا على صدقهم.

قَوْلُهُ: (وَشَوَاهِدُهُ): أي أدلته معه، وهي المتقدمة في كلام المصنف حيث قال في بيان كل عقيدة (وَلَزِمَ كَذَا وَنَحْوُه). ويُحتمل أن هذا كناية عن كونه ظاهرًا لا يحتاج إلى دليل.

وقد صرح الشيخ أيضًا بالصفات الثلاثة الواجبة في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام، ويعلم من الواجبات استحالة أضدادها. والجائز في حق الرسل صرح به أيضًا.

(وَلَعَلَّهَا لاخْتِصَارِهَا مَعَ اشْتِمَالِهَا عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ)............................

قَوْلُهُ: (وَقَدْ صَرَّحَ الشَّيْخُ أَيضًا بِالصِّفَاتِ الثَّلاثِ): فيه نظر، لأنه لم يصرِّح إلا بالصدق، ولم يصرح بوجوب الأمانة والتبليغ، وإنما صرح بضدهما وهو فعل المنهيات، فيُؤخذان منه بطريق التلازم كما مر.

ولعل المصنف إنما فعل ذلك لأنه لما كان مدار الرسالة على الإخبار عن الله تعالى، احتاج إلى ذكر ما يعرض للخبر وهو الصدق والكذب بالمطابقة، ولم يكتف في ذلك بدلالة الالتزام للاحتياط. واكتفى بذكر استحالة ضد الأمانة والتبليغ لمناسبة عطف المستحيل على المستحيل، ولأن اللفظ الذي ذكره يشمل مستحيلين، وهما الخيانة والكتمان، ويدل على واجبين بانفرادهما.

قَوْلُهُ: (وَلَعَلَّهَا): أي كلمة الشهادة. والمراد بها الجملتان معًا، فالضمير عائد على «لا إله إلا الله محمد رسول الله» بتأويل ذلك بالكلمة من باب تسمية الكل باسم جزئه. وإنما أفرد هنا بالتأويل المذكور نظرًا إلى أن الترجمة عما في القلب هو المجموع، إذ لا يحصل الإيمان إلا بمجموعهما، ولا ينتفع فيه بإحداهما دون الأخرى، فصارتا بهذا الاعتبار كالكلمة الواحدة.

وثنَّى فيما تقدم نظرًا إلى انفراد كل جملة عن الأخرى في الدلالة على العقائد. وإنما لم يجزم بل أتى بـ(لَعَلَّ) التي للترجي والتردد تأدبًا مع الباري تعالى بعدم دعوى الغيب، ومع النبي ﷺ، إذ لا يُحاط بأسرار كلماته، فيجوز أن يكون السر في اختيار كونها ترجمة لشيء آخر غير ما ذكره، أو ما ذكره وغيره معًا. والمعنى: أرجو وأظن وأستظهر أنَّ جَعْلَهَا ترجمة -أي دليلًا- على ما في القلب لهذين الأمرين الاختصار -أي قلة اللفظ- والاشتمال على ما ذُكر. فـ«لَعَلَّ» للترجي أو للتردد والشك، ومحل الترجي والتردد هو العلة كما علمت.

(جَعَلَهَا الشَّرْعُ تَرْجَمَةً عَلَى مَا فِي الْقَلْبِ مِن الإِسْلَامِ)..........

قَوْلُهُ: (**جَعَلَهَا الشَّرْعُ**): أي صاحب الشرع أو الشارع. وإنما احتجنا لذلك لأن الشَّرْع هو الأحكام الشرعية وليست بجاعلة.

وقَوْلُهُ: (**مِن الْإِسْلَامِ**): بيانٌ لـ(ما). وجعله الإسلام (**فِي الْقَلْبِ**) يقتضي أنه اسم للتصديق القلبي، فيكون مرادفًا للإيمان، فكل منهما اسم للتصديق، أي الإذعان لجميع ما جاء به ﷺ وعُلم من الدين ضرورة.

فالإسلام لغةً: الاستسلام والانقياد والخضوع بالقلب أو اللسان أو الجوارح. **وشرعًا**: قبول القلب وإذعانه بما جاء به النبي ﷺ وانقياده إليه. **والإيمان لغةً**: التصديق بالقلب أو بغيره. **وشرعًا**: تصديق القلب -أي قبوله وإذعانه- لما عُلم من دين النبي ﷺ وانقياده إليه. وهذا الذي اختاره من أنهما مترادفان شرعًا قول ضعيف، والمعتمد تغايرهما.

وكل منهما قسمان: مُنْجٍ عند الله وعند الناس، ومنج عند الناس فقط. **فالإسلام المنجي عند الله وعند الناس**: هو الامتثال الظاهري المصاحب للإذعان الباطني الذي هو حديث النفس المعبَّر عنه بالإيمان. **والإسلام المنجي عند الناس فقط**: هو الامتثال الظاهري فقط، بأن يتراءى منه أنه مسلم، كأن ينطق بالشهادتين ويأتي بالأعمال الظاهرة من صلاة وغيرها، ويدخل المساجد ويجالس المسلمين، ويتزيًّا بزيِّهم، كأن يلبس عمامة بيضاء، مع كونه ليس مصدقاً في الباطن. وإلى هذا يشير قوله ﷺ: «الإسلام: أن تشهد أن لا إله إلا الله..» الحديث.

والإيمان المنجي عند الله وعند الناس: هو تصديق القلب -أي إذعانه- وقبوله المصاحب للامتثال الظاهري. **والمنجي عند الله فقط**: هو تصديق القلب وإذعانه من غير أن يصاحبه امتثال ظاهري كنطق بالشهادتين وصلاة ونحوها، لكن كان بحيث لو طُلب منه ذلك لم يأب.

والإسلام والإيمان بالمعنى الأول لكلٍّ متلازمان شرعًا، فلا يتحقق أحدهما بدون الآخر

(وَلَمْ يَقْبَلْ مِنْ أَحَدٍ الإِيمَانَ إِلَّا بِهَا)...

. وأما قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ (الحجرات: ١٤) فالمراد بالإسلام في ذلك: الانقياد الظاهري الذي لم يصاحبه إذعان باطني، ولكن قولوا: انقدنا ظاهرًا.

قَوْلُهُ: (وَلَمْ يَقْبَلْ مِنْ أَحَدٍ الإِيمَانَ): ببناء (يَقْبَلْ) للفاعل. وفاعله ضمير يعود على الشَّرْع. و(الْإِيمَانَ) منصوب على المفعولية. ويحتمل بناؤه للمفعول، والإيمان بالرفع نائب فاعل .

وقَوْلُهُ: (إِلَّا بِهَا): اعلم أن النطق بالشهادتين قيل: إنه شرط لإجراء الأحكام الدنيوية فقط، فهو شرط كمال في الإيمان على التحقيق. فمن أذعن بقلبه ولم ينطق بلسانه لا لعناد، بل اتفق له ذلك، وكان بحيث لو طُلب منه ذلك لم يمتنع، فهو مؤمن ناج من الخلود في النار، لكن لا تجري عليه الأحكام الدنيوية كدفنه في مقابر المسلمين، والصلاة على جنازته.

وقيل: إنه شرط في صحة الإيمان. وقيل: شطر -أي جزء- من حقيقة الإيمان، لأن الإيمان قول وعمل. والفرق بين هذين القولين: على الأول خارج عن حقيقة الإيمان، وعلى الثاني جزء منها، وإن كان لا يحصل الإيمان إلا به على كل منهما. والصحيح أنه لابد من القدرة على كل من القولين. أما مع العجز فليس شرطًا ولا شطرًا، خلافًا لما يفيده كلام المصنف في شرحه من أن القائل بالشرطية لا يشترط ذلك.

إذا علمت هذا فيحتمل تخريج كلام المصنف على الأول، فيكون معناه: ولم يقبل من أحد الإيمان -أي دعوى الإيمان- إلا بها، أي لا بغيرها كـ«سبحان الله» و«الله أكبر». فإذا ادعى شخص الإيمان ولم ينطق بها، لم يُقبل منه ذلك عند الناس، لأنها شرط لإجراء الأحكام الدنيوية كما تقدم. ويحتمل تخريجه على القولين الأخيرين، والمعنى: ولم يقبل من أحد -أي لا يقبل الله من أحد- الإيمان في الآخرة إلا بها. أي بالتلفظ بها لا بغيرها مما مر لكونها شرطًا في صحته أو جزءًا منه. وعليهما فلا بد في صحة الإيمان من النفي والإثبات، ولا يكفي «الله

أي لعل السر الإلهي في اختيار هذه الكلمة المشرفة في قبول الإيمان بها دون غيرها مما يدل على ثبوت الوحدانية له تعالى والرسالة لرسوله ﷺ..........

واحد» و «محمد رسول». والصحيح الأول، وهو أنها شرط كمال. وعليه فقيل: يُشترط النفي والإثبات والترتيب والإتيان بـ «أشهد» وغير ذلك من بقية الشروط الآتية، فلا يكفي «الله واحد» و «محمد رسول» مثلًا، وهو قول الأكثر وظاهر كلام المصنف وعليه الشافعية، وحينئذ فقوله: (إِلَّا بِهَا) أي لا بغيرها ولا بها غير مستجمعة للشروط. وقيل: لا يُشترط ذلك، بل المدار على ما يدل على الإقرار لله بالوحدانية ولمحمد بالرسالة، بشرط عدم اعتقاد مكفر، كزعم عدم عموم رسالته ﷺ بل هي لخصوص العرب، وعدم فعل أو قول مكفر، وهو المعتمد عند المالكية. ويمكن تخريج كلام المصنف عليه، فيكون معنى قوله: (إِلَّا بِهَا): أي بما يفيد مدلولها كـ «الله واحد» و«محمد رسول» وإن لم يستجمع الشروط لا بغيرها مما لا يفيد ذلك. أو المراد: إلا بالتلفظ بها بحيث لا يُكتفى بالإيمان القلبي، بل لا بد من التلفظ مع القدرة، سواء كان بهذه الصيغة أو غيرها.

واعلم أن الخلاف المذكور إنما هو في الكافر. أما ولد المؤمنين فمؤمن اتفاقًا من غير نطق بالشهادتين، كالذي له عذر في عدم النطق بهما. ويُستحب نطقه بهما، ولا يجب إلا في كل صلاة، خلافًا لقول مالك: يجب في العمر مرة واحدة، كالحمد والصلاة والسلام على سيدنا محمد والاستغفار للصحابة والدعاء للوالدين، وينوي بذلك الوجوب عند الإتيان به، وما زاد عن المرة فمستحب.

قَوْلُهُ: (فِي اخْتِيَارِ هَذِهِ الْكَلِمَةِ المشرَّفَةِ في قبول الإيمانِ... إلخ) اقتصر الشارح على الشق الثاني وهو قوله: (وَلَمْ يقبل مِنْ أَحَدٍ الْإِيمَان... إلخ) لكون الأول وهو (جَعَلَهَا تَرْجَمَةً) يرجع إليه.

قَوْلُهُ: (دُونَ غَيرِهَا مِمَّا يَدُلُّ... إلخ): سواء كان ذلك الغير من الألفاظ كـ «الله واحد» و«محمد رسول»، أو من أفعال الجوارح كالصلاة والصيام، فلا بد في صحة إسلام الكافر

....

والمرتد من لفظ «أشهد»، بأن يقول: «أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا رسول الله» ولو بالعجمية وإن أحسن العربية. فلو أبدل لفظًا بآخر كأن أتى بـ «أعلم» بدل «أشهد»، أو أسقط لفظ «أشهد»، بأن قال: «لا إله إلا الله محمد رسول الله» لم يكف، لأن الشارع تعبدنا بلفظ «أشهد» في أداء الشهادة. ومحل اشتراط «أشهد» في الثانية إذا لم يأت بـ«الواو»، فإن أتى بها بأن قال: «وأن محمدًا رسول الله». كفى، كما قاله الزيادي من الشافعية وتبعه الشبراملسي.

وهذا بخلاف تشهُّد الصلاة فإنه لابد فيه من ذكر «الواو» بين الشهادتين. ولا يُشترط لفظ «أشهد» الثانية، بل الجمع بينها وبين «الواو» من الأكمل. وإنما لم يسن الإتيان بـ«الواو» في الأذان، لأنه يُطلب فيه إفراد كل كلمة بنفس، وذلك يناسب ترك العاطف.

ولابد أن يعرف معناهما ولو إجمالًا، بأن يعرف أن الله واحد، ومحمدًا رسول. وإن لم يعرف أن ذلك معناهما، فلو لُقن أعجمي الشهادتين بالعربية، فتلفظ بهما وهو لا يعرف معناهما، لم يُحكم بإسلامه. وأن يرتب فلو عكس في الشهادتين لم يصح على المعتمد.

وأن يوالي بينهما، بأن لا يطول الفصل بين الكلمتين. فلو تراخت الثانية عن الأولى مدة طويلة، لم يصح إسلامه على المعتمد أيضًا.

والبلوغ والعقل. فلا يصح إسلام الصبي والمجنون إلا تبعًا، لكن إذا وصف الصبيُّ الإسلامَ، نُزع ندبًا من أهله الكفار لئلا يفتنوه، فيُتلطف بهم حتى يُؤخذ منهم. فإن أبوا تُرك عندهم، خلافًا لأبي حنيفة في قوله بصحة إسلامه.

وأن لا يظهر منه ما ينافي الانقياد، فلا يصح إسلام الساجد لصنم في حال سجوده.

والاختيار. فلا يصح إسلام المكره إلا إذا كان حربيًا أو مرتدًا، لأن إكراههما بحق.

والتنجيز. فلا يصح الإسلام المعلق.

أنها اشتملت على أمرين عظيمين: اختصار حروفها.......................................

والإقرار بها أنكره أو الرجوع عما استباحه مع النطق بالشهادتين. إن كان كفره بجحد فرض مثلًا أو استباحة محرم. وإن كان «عيسويًّا» فلا بد أن يقول: «وأن محمدًا رسول الله أُرسل إلى سائر الخلق».

وما درج عليه الشارح من أنه لا يكفي غير الكلمة المشرفة في الدخول في الإسلام قول ضعيف عند المالكية كما تقدم التنبيه عليه، ويعزى لابن عرفة، واعتمده الرملي من الشافعية. وذهب ابن حجر والحنفية وبقية المالكية إلى الاكتفاء بكل صيغة دلت على الدخول في الإسلام، كـ«آمنت» أو «أومن بالله» إن لم يرد به الوعد، أو «أسلمت لله» أو «الله خالقي» أو «ربي» احتياطًا للعصمة المتشوف لها الشارع.

قَوْلُهُ: (أَنَّهَا اشْتَمَلَتْ عَلَى أَمْرَينِ عَظِيمَين): أي لعلة اشتمالها على مجموع الأمرين، لا كل واحد منهما على انفراده، لعدم صحة ذلك بالنسبة للاختصار.

قَوْلُهُ: (اخْتِصَارُ حُرُوفِهَا): فإنها من غير «أشهد» أربعة وعشرون حرفًا. وحكمة هذا العدد أن الليل والنهار أربع وعشرون ساعة، فكل حرف يكفر ذنوب ساعة. وكانت حروفها كلها جوفية وليس فيها حرف من الحروف الشفوية للإشارة إلى أنه ينبغي الإتيان بها من خالص الجوف، وهو القلب لا من الشفتين فقط. ولم يكن فيها حرف معجم، بل كلها مجردة عن النقط إشارةً إلى أنه ينبغي لمن نطق بها أن يتجرد عن كل ما سواه تعالى.

قال الفخر الرازي: «وإنما كانت سبع كلمات لأن المعصية لا تكون إلا من الأعضاء السبعة: الأذنان، والعينان، واللسان، واليدان، والبطن، والفرج، والرِّجْلَان. وأبواب جهنم سبعة، فكل كلمة منها تكفر معصية عضو، وتسد بابًا من أبواب جهنم بفضل الله وبرحمته على قائلها».

والاشتمال على جميع معاني عقائد التوحيد، وذلك من جملة ما خص به رسول الله ﷺ من الكلم الجوامع التي لا تُحصى معانيها، بل هي بحسب ما يفتح الله تعالى لعبده منها، ولا يصعب حفظها لقلة حروفها. ولم يقبل من أحد الإيمان إلا بها، لأنه إذا نطق بها وفَّى بجميع ما اشترط في الإيمان من العقائد...

قَوْلُهُ: (مَعَانِي عَقَائِد): الإضافة للبيان. والعقائد بمعنى: المعتقدات.

قَوْلُهُ: (وَذَلِكَ): أي هذه الكلمة.

قَوْلُهُ: (مِنْ جُمْلَةِ مَا خُصَّ بِهِ): «الباء» داخلة على المقصور عليه، أي إنه ﷺ مقصور على جوامع الكلم. ويصح أن تكون داخلة على المقصور، أي جوامع الكلم مقصورة عليه ﷺ.

فإن قلتَ: هذه الكلمة ليست من خصائصه ﷺ لأن الأنبياء كانوا يقولونها، كما يدل له حديث «أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي: لا إله إلا الله»؛ قلتُ: الخصوصية بالنظر لمجموع الكلم الجـوامع، فالمختـص به ﷺ إتيانه بكلم جوامع، و«لا إله إلا الله» من جملة ذلك وإن لم تكن على حدتها خاصة به ﷺ.

وقَولُهُ: (مِنَ الْكَلِمِ الجَوَامِعِ): بيان لـ(مَا)، و(الجوَامِعِ): جمعُ «جَامِع»، وهو قليل اللفظ كثير المعنى. فقَولُهُ: (الَّتِي لَا تُحْصَى مَعَانِيهَا): صفة كاشفة.

وقَولُهُ: (وَلَا يَصْعُبُ): عطف عليه لتمام بيان معنى «الجوامع»، فإنها كثيرة المعنى، قليلة الألفاظ كما مر. ومحل البيان قوله (لِقِلَّةِ حُرُوفِهَا). أما عدم الصعوبة فهو فائدة زائدة على ذلك لازمة له.

وظاهر كلام الشارح أن هذين الأمرين ليسا خاصين بـ«لا إله إلا الله»، بل هما صفتان لكل كلمة جامعة، لكن عطف قوله: (وَلا يقْبَل مِنْ أَحَدِ الإِيمَان) عليهما يقتضي أنها أوصاف لـ«لا إله إلا الله»، وليس كذلك، فلو أسقطه لكان أولى.

بخلاف غيرها.

(فَعَلَى الْعَاقِلِ أَنْ يُكْثِرَ مِنْ ذِكْرِهَا)......................

وقَوْلُهُ: (بَلْ هِيَ): أي المعاني (بِحَسْبِ): أي بقدر (مَا يَفْتَحُ اللهُ لِعَبْدِهِ): أي ما يفهمه. أي إن كل واحد يفهم منها بقدر ما قدر له من الفهم. قال ابن عطاء الله: «لو عبر العلماء بالله أبد الآباد عن أسرار كلمة واحدة من كلامه ﷺ لم يحيطوا بها علمًا، ولم يقدروها فهمًا». قال بعضهم: عملت بحديث «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه» سبعين عامًا وما فرغت منه.

فإن قلتَ: في هذه الأمة من أُعطي جوامع الكلم، كقولهم «المشقة تجلب التيسير» فإنه يدخل في ذلك جميع رخص الشرع كالقصر والفطر ومسح الخف ثلاثًا وغير ذلك مما يبيحه السفر، وكالفطر والتيمم وترك القيام في الفرض، والتخلف عن الجمعة والجماعة مع حصول الفضيلة، والاستنابة في الحد، والتداوي بالنجاسة، وإباحة نظر الطبيب للعورة وغير ذلك مما يبيحه المرض؛ قلتُ: أجاب شيخنا الحفني بأن ما أُعطي لهذه الأمة إنما هو من بركة نبيها ﷺ، فكأنه تكلم به، فهو ﷺ مخصوص من بين الأنبياء وأممهم بجوامع الكلم، فلم يتكلم بها نبي ولا أمته، بخلاف هذه الأمة فإنها أُعطيت جوامع الكلم ببركة نبيها ﷺ.

قَوْلُهُ: (بِخِلَافِ غَيرِهَا): ظاهره أن غيرها لا يوفي بجميع العقائد، وليس كذلك، فإن قولك «الله واحد» و «محمد رسول» مثلًا موفٍّ بذلك، لأن معناه أنه واحد في ذاته وصفاته وأفعاله. فوحدة الذات تنفي الكم المتصل والمنفصل فيها، ووحدة الصفات تنفي ذلك وتقتضي ثبوت جميع الصفات الواجبة له تعالى. ويلزم من ثبوتها استحالة أضدادها، إلا أن يُقال: مراده أن غيرها لا يوفي بجميع العقائد توفيةً ظاهرةً، بخلاف «لا إله إلا الله» فإنها موفية بذلك توفيةً ظاهرةً باعتبار معناها المتقدم.

قَوْلُهُ: (فَعَلَى الْعَاقِلِ): «الفاء» واقعة في جواب شرط مقدر كما أشار له الشارح.

(مُسْتَحْضِرًا لما احْتَوَتْ عَلَيهِ مِن عَقَائِدِ الإيمَانِ)........................

ويصح أن تكون للتفريع على ما قبله. و«على» ليست للوجوب للاتفاق على عدم وجوب الإكثار منها، وإنما تجب عند الإسلام وفي الصلاة. وعند مالك في العمر مرة واحدة. وإنما هي للتحضيض -أي التهييج للسنة- وهي الإكثار من ذكرها. و«أل» في «العاقل» للاستغراق، أي يُسن لمن جرى على طريق العقلاء من الإقبال على المنافع وترك المضار أن يكثر من ذكرها. وأقل الإكثار عند الفقهاء ثلاثمئة مرة كل يوم وليلة. وعند الصوفية اثنا عشر ألفًا. والمراد هنا استغراق الأوقات والأحوال كما سيأتي في الشارح.

والأفضل ترك المد لمن كان منتقلًا من الكفر إلى الإيمان ليحصل انتقاله فورًا، بخلاف المؤمن، فإن الأفضل له مدها ليستحضر في ذهنه المعبودات الباطلة وينفيها، إلا أن يأمره شيخه بطريقة فيتبعها. وقد ورد أن «من قال «لا إله إلا الله» ومدها هدمت له أربعة آلاف ذنب من الكبائر. قالوا: يا رسول الله، فإن لم يكن له شيء من الكبائر؟ قال: يُغفر لأهله وجيرانه» رواه ابن النجار عن أنس.

وبيَّن مشايخنا المد المذكور بمد المنفصل في «لا إله» بقدر سبع أَلِفَات، وذلك أربع عشرة حركة بالأصبع، لأن كل ألف حركتان، وبمد «الله» بقدر ثلاث ألفات. ولا يفصل بين المدين بأن يأتي بكل مد في نفس. وقال شيخنا العدوي: «المراد: المد الطبيعي» وهو خلاف ما هو منقول عن مشايخ الطرق العارفين.

قَولُهُ: (مُسْتَحْضِرًا): حالُ فاعلِ (يُكْثِرُ) أي ملاحظًا ذلك بقلبه ولو إجمالًا بأن يستحضر أن معناها: لا معبود بحق إلا الله، ولا مستغني عن كل ما سواه، ومفتقرًا إليه كل ما عداه إلا الله. وهذا أدب من آداب الذكر المقررة في محلها، فهو ليس شرطًا في حصول ثوابه، لأن الذكر القولي موضوع للعبادة. نعم، يُشترط أن لا يقصد به غيره وإلا فلا ثواب له، كأن قال «سبحان

(حَتَّى تَمْتَزِجَ مَعَ مَعْنَاهَا بِلَحْمِهِ وَدَمِهِ، فَإِنَّهُ يَرَى لَهَا مِنَ الْأَسْرَارِ وَالْعَجَائِبِ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى مَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ حَصْرٍ. وَبِاللهِ التَّوْفِيقِ، لَا رَبَّ غَيْرُهُ نَسْأَلُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَنْ يَجْعَلَنَا)........

الله» بقصد التعجب. قال ابن عطاء الله السكندري: «لا تترك الذكر لعدم حضورك مع الله فيه، فإن غفلت مع وجود ذكره، فعسى أن يرفعك من ذكر مع وجود غفلة إلى ذكر مع وجود يقظة إلى ذكر مع وجود حضور، ومن ذكر مع وجود حضور إلى ذكر مع وجود غيبة عما سوى المذكور، وما ذلك على الله بعزيز».

قَوْلُهُ: (حَتَّى تَمْتَزِجَ): سيأتي ما فيه.

وقَوْلُهُ: (إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى): فيه إشارة إلى أن حصول ما ذكر إنما هو بإرادة الله تعالى، لأن إكثار الذكر ليس إلا سببًا عاديًا لما ذكر. وقد يتخلف عنه مسببه لعدم خلق الله له، فهو المعطي المانع. والمطلوب من العبد إنما هو القيام بما خُلق له وهو العبادة، ويسلم الأمور لسيده متكلًا على قسمته في أرزاق الأرواح كما يتكل عليه في أرزاق الأبدان.

قَوْلُهُ: (مَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ حَصْرٍ): أي عدد معلوم. وحصر الشيء: نهايته.

قَوْلُهُ: (وَبِاللهِ): خبر مقدم، و(التَّوْفِيقُ): مبتدأ مؤخر. وقدم الخبر لإفادة الحصر، و«الباء» بمعنى «مِنْ».

قَوْلُهُ: (لا رَبَّ غَيره): (ربَّ) اسم (لا) مبني معها على الفتح، و(غَير) بالنصب أو الرفع نعته. والخبر محذوف، أي «موجود». والجملة مستأنفة استئنافًا بيانيًّا في قوة التعليل لما قبلها، وهو حصر التوفيق في «الله» تعالى. وخُص «الرب» من بين أسمائه تعالى إشارةً إلى أن التوفيق من جملة تربيته تعالى الخاصة.

قَوْلُهُ: (أَنْ يَجْعَلَنَا): يحتمل أنه أراد نفسه فقط وأتى بـ«نون» العظمة لإظهار ملزومها الذي هو تعظيم الله تعالى إياه؛ بتأهيله للعلم امتثالًا لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾

(وَأَحِبَّتَنَا عِنْدَ الموتِ نَاطِقِينَ بِكَلِمَتَي الشَّهَادَةِ عَالِمِينَ بِهَا، وَصَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ)..

(الضحى: ١١). ولا ينافيه أن مقام الدعاء يقتضي الذلة والخضوع، لأن الداعي إذا نظر لنفسه احتقرها بالنسبة لعظمة الله تعالى، وإذا نظر لتعظيم الله له عظمها. وقدم نفسه لحديث: «ابدأ بنفسك ثم بمن تعول». ويحتمل أنه أراد نفسه وإخوانه المسلمين شفقة عليهم وهذا أولى؛ لأن العبادة في الجمع أقرب في القبول لبركتهم.

قَولُهُ: (وَأَحِبَّتَنَا): جمع «حبيب» بمعنى: محب -أي يحب المؤلف- فيشمل من يأتي بعده كأمثالنا، لا بمعنى «محبوب» كما نقل عن المصنف. وحينئذ فهو من عطف الخاص على العام على الاحتمال الثاني المتقدم. وأتى به ليحصل الإطناب -أي الإكثار- في الدعاء الذي هو مطلوب لحديث: «إن الله يحب الملحين في الدعاء».

قَولُهُ: (عِنْدَ الموتِ نَاطِقِينَ): أي لأجل أن ندخل الجنة من غير سابقة عذاب، لما ورد: «من كان آخر كلامه من الدنيا «لا إله إلا الله» دخل الجنة» أي مع السابقين. وروى أحمد والحاكم عن معاذ بن جبل مرفوعًا: «من كان آخر كلامه «لا إله إلا الله» حرمه الله على النار».

قَولُهُ: (عَالِمِينَ بِهَا): أي معتقدين مدلولها، وهو ما اشتملت عليه من العقائد المتعلقة بالله تعالى ورسله. وإنما أتى بذلك للإشارة إلى أن مجرد النطق بها لا ينفع أصلًا أو النفع المعتد به.

قَولُهُ: (عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ): في بعض النسخ «سيدنا ومولانا». وقدم فيه «السيد» علي «المولى» لأن «السيد» في اللغة: هو الذي يُفْزَعُ إليه في الشدائد. و«المولى»: الناصر. والنصر لا يكون إلا بعد الفزع. وهذا المعنى هو المناسب هنا. وبهذا يندفع ما يُقال: إن الأولى تقديم المولى على السيد، لأن الثاني لا يحتمل غير صفة الكمال، لأنه خاص بالمعتق، بخلاف الأول فإنه مشترك بينه وبين العتيق، والمتعين في البلاغة سلوك طريق الترقي إذا كان الأبلغ أخص مما

(كُلَّمَا ذَكَرَهُ الذَّاكِرُونَ وَغَفَلَ عَنْ ذِكْرِهِ الْغَافِلُونَ)........................

دونه مشتملًا عليه كقولهم: «عالم تحرير وجواد فياض». وحاصل الدفع أن تفسيرهما بما ذكر تفسير فقهي وليس مرادًا هنا، وتفسيره اللغوي ما تقدم، وهو المناسب هنا، لأنه ﷺ تفزع إليه الخلائق، وينصرهم دنيا وأخرى.

قَوْلُهُ: (كُلَّمَا ذَكَرَهُ الذَّاكِرُونَ... إلخ): الضمير الأول لله تعالى، والثاني للنبي ﷺ. ويصح أن يكون الضميران للنبي ﷺ. والأول أولى، لأن الذاكرين لله تعالى باسمه أو بعبادته أكثر من الغافلين عنه، والغافلين عن النبي ﷺ وهم الكافرون أكثر من الذاكرين له وهم المؤمنون به، لأنهم بالنسبة للكافرين كالشعرة البيضاء في الثور الأسود، فذكر الكثير في جانب الله تعالى وفي جانبه ﷺ، فيكون ذلك أبلغ في دوام الصلاة عليه ﷺ. وأيضًا فيه مناسبة بينهما في الكثرة، بخلاف ما لو جعل الضميران للنبي ﷺ فإنه لا أبلغية حينئذ ولا مناسبة.

وفي رواية بضمير الخطاب فيهما، وفي رواية بضمير الخطاب في الأول والغيبة في الثاني، وفي رواية بالعكس. فالصيغ أربع: **الغيبة فيهما، الخطاب فيهما، الغيبة في الأول دون الثاني، [و]() العكس**. والواقع في كلام المصنف هو الأولى.

فإن قلتَ: هل يصح عود الضميرين لله تعالى لأنه لا يُوصف عادة بكثرة ذكره والغفلة عنه، ويكون فيه التفات على رواية الخطاب؟ **قلتُ**: وإن كان محتملًا لكن لا يحسن، لأن هذا المقام ليس مقام التفات فيما يظهر. هكذا قال الشنواني، ومقتضاه أن ذلك على رواية الغيبة فيهما لعدم الالتفات حينئذ، لكن الأول أولى لما مر.

وأول من صلى بهذه الصيغة الإمام الشافعي ﷺ، قال محمد بن عبد الحكم: «رأيت الشافعي ﷺ في المنام، فقلتُ: ما فعل الله بك يا إمام؟ قال: رحمني وغفر لي، وزففت إلى الجنة كما تزف العروس. فقلتُ: بماذا بلغت هذا الحال؟ قال: بما في كتاب «الرسالة» من الصلاة على

(وَرَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ أَجْمَعِينَ وَعَنِ التَّابِعِينَ لَهُمْ)........................

رسول الله ﷺ. قال: قلتُ: وكيف تلك الصلاة؟ قال: اللهم صل على محمد عدد ما ذكرك الذاكرون، وغفل عن ذكره الغافلون. قال: فلما أصبحت أخذت الرسالة ونظرت فوجدت الأمر كما رأيت».

وقال بعض الصالحين: رأيت النبي ﷺ فقلت: يا رسول الله، ما جزاء الشافعي عندك حيث قال في كتابه «الرسالة»: وَصَلِّ اللهُمَّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ عَدَدَ مَا ذَكَرَكَ الذَّاكِرُونَ وَغَفِلَ عَنْ ذِكْرِهِ الْغَافِلُونَ؟ فقال ﷺ: جزاؤه عندي أنه لا يوقف للحساب.

واختُلف فيمن صلى بنحو هذه الصيغة: هل يحصل له ثواب بعدد من صلى تلك العدة أو لا؟ فذهب المحققون إلى أنه يحصل له ثواب صلاة واحدة، لكنه أعظم من ثواب الصلاة المجردة عن ذلك. وذهب بعضهم إلى أنه يحصل له من الأجر عدد من صلى تلك العدة.

قَوْلُهُ: (وَرَضِيَ اللهُ): مذهب السلف أن الرضا ثابت لله تعالى ولا يعلمه إلا هو. ومذهب الخلف يؤولونه بالإنعام أو إرادته، فهو إما صفة فعل بمعنى الإنعام، أو صفة ذات بمعنى إرادة الإنعام. والأول هنا أولى، لأن هذه جملة دعائية، والدعاء إنما يكون بمستقبل لم يوجد في الحال، وإرادة الله تعالى قديمة يستحيل تجددها حتى يتعلق بها الدعاء. ويجوز إرادة الثاني باعتبار تعلق الإرادة التنجيزي الحادث، لأنه لا يستحيل تجدده، وذلك التعلق هو الإنعام، فيرجع للأول.

والرضا أعلى رتبة من العفو والمغفرة، لأن العفو: محوُ الذنب وعدم العقوبة عليه. والمغفرة: ستره وعدم العقوبة عليه، وإن لم يمح. فلذا قال مطرف بن عبد الله بن الشخير: «اللهم ارض عنا، فإن لم ترض فاعف». فإن المولى يعفو عن عبده وهو غير راض عنه. ويُسن الترضي والترحم على الصحابة ومن بعدهم من العلماء والعباد والأخيار، ولا يختص بالصحابة.

(بِإِحْسَانٍ إِلَى يَومِ الدِّينِ وَسَلَامٌ عَلَى المرسَلِينَ، وَالحمدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينَ)..................

قَولُهُ: (بِإِحْسَانٍ): المراد به مطلق الإيمان، فتدخل العصاة، لأنهم أحوج إلى الدعاء من غيرهم. وليس المراد به حقيقته وهي أن تعبد الله كأنك تراه، لقصوره عن أشقياء الأمة.

قَولُهُ: (إِلَى يَومِ الدِّينِ): اعتُرض: بأن هذا الدعاء لا يتناول إلا من استمر على التبعية إلى يوم الدين ولا يشمل من مات قبله. وأُجيب: بأن في العبارة حذفًا، والتقدير: ومن تبعهم طائفة بعد طائفة إلى يوم الدين. فالمستمر هو الطوائف المتتابعة، ولا شك في بقائهم، لكن لابد من تقدير مضاف، أي إلى قرب يوم الدين، وهو الزمن الذي تأتي فيه الريح اللينة التي تهب على المؤمنين، فيموتون بها، وذلك قبل النفخة الأولى، ولا يموت بتلك النفخة إلا الكفار.

قَولُهُ: (وَسَلَامٌ): أي عظيمٌ. فالتنوين للتعظيم، وهذا اقتباس من القرآن.

وقَولُهُ: (وَالحمْدُ لله رَبِّ الْعَالمين): ختم كتابه بذلك لأنه آخر دعوى المؤمنين في الجنة، ولأن الدعاء إذا خُتم به كان علامة على إجابته. وعبر بجمع القلة إشارةً إلى أن العوالم وإن كثرت قليلة بالنسبة إلى قدرته تعالى على أكثر منها كما مر. على أن جمع القلة إذا قُرن بـ«أل» وأُضيف انصرف إلى الكثرة بوضع آخر.

قَولُهُ: (مِنْ أَعْظَمِ الأُمُورِ): عبر بـ«مِنْ» التبعيضية لأن كلامه تعالى أعظم منها، وكذا الإيمان بالله تعالى. وهي أفضل من «الحمد لله تعالى» على الصحيح لخبر: «أفضل ما قلته أنا بيون من قبلي لا إله إلا الله». وقال بعضهم: و«الحمد لله» أفضل. واستدل بحديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري مرفوعًا: «من قال لا إله إلا الله كُتب له عشرون حسنة، وحُطَّ عنه عشرون سيئة. ومن قال: الحمد لله رب العالمين كُتب له ثلاثون حسنة، وحُطَّ عنه ثلاثون سيئة». ورُدَّ: بأن حسنات «لا إله إلا الله» وإن كانت أقل عددًا فهي أعظم كيفًا، وبأن ذلك معارض بالحديث المتقدم.

فإذا كان قَدْرُ هذه الكلمة المشرفة من أعظم الأمور العظام تعيَّنَ على العاقل الذي يريد الفوز بها لا يكيف من النعيم أن يكثر من ذكر هذه الكلمة المشرفة في كل وقت وعلى كل حال، وأراد بقوله «حتى تمتزج... إلخ» غلبة النطق بها على لسانه........................

قَوْلُهُ: (تَعَيَّنَ عَلَى الْعَاقِلِ... إلخ): المقصود التخصيص كما مر، أي ندب ندبًا مؤكدًا.

وقَوْلُهُ (الَّذِي يُرِيدُ الْفَوزَ): صفة كاشفة إن أُريد بالعاقل: كامل العقل. ومخصصة إن أُريد به: من عنده أصل العقل.

قَوْلُهُ: (وَعَلَى كُلِّ حَالٍ): أي قائمًا أو قاعدًا، إلا في وقت قضاء الحاجة والجماع والصلاة، لخبر أحمد عن أبي سعيد مرفوعًا «أَكْثِرْ ذِكْرَ الله تعالى حتى يقولوا مجنون». وخبر: «أكثروا ذكر الله تعالى حتى يقول المنافقون إنكم مراؤون».

قَوْلُهُ: (وَأَرَادَ بِقَولِهِ «حَتَّى تَمْتَزِجَ... إلخ»): هذا جواب عما يُقال: إن الامتزاج من خواص الأجسام كامتزاج الماء بالعسل، أي اختلاطه به. وحاصل الجواب: أن المراد به: شدة التمكن مجازًا، بحيث إذا تركه جرى على لسانه وقلبه بغير اختياره. ويُحتمل أن المراد به: حقيقته، وهو الاختلاط -أي السريان- الباطني كامتزاج الماء بالعود الأخضر، لأنه إذا أكثر من ذكرها، اختلطت بدمه ولحمه حقيقة، أي سرت في ذلك، إذ الإكثار من إجراء الشيء على اللسان يستلزم حضوره في الجنان الذي هو رئيس الأعضاء، وتتبعه وتتصف بوصفه.

ويُدل لذلك ما حُكي عن بعضهم من تهليل دمه حين قُطعت رأسه، وعن بعضهم من تهليل لسانه وشعره حالة النوم، وكان يقول: «الله الله» دائمًا، فَتَوَاجَدَ، فأصاب رأسه حجر فشجَّه وسال دمه على الأرض فكتب عليها «الله الله». وحُكيَ أن زليخا فصدت، فكتب دمها «يوسف يوسف». فهو امتزاج سرياني كسريان الماء في العود الأخضر، والنار في الفحم، لأن الروح السارية في جميع أجزاء البدن تتكيف بها، لا مماسي كامتزاج جسم بآخر.

فلا يلهج إلا بها، ومعناها على قلبه؛ حتى لا يفتر اللسان عن الذكر ولا القلب عن استحضار معناها. وقوله «فإنه يرى لها من الأسرار والعجائب إن شاء الله تعالى ما لا يدخل تحت حصر» أراد بـ«الأسرار» والله أعلم: ما يجلى الله به باطنه من المعارف والأوصاف المحمودة، فمنها: الاتصاف بالزهد، والمراد به: خلو الباطن من الميل إلى الفاني...................

قَوْلُهُ: (فَلَا يَلْهَج): بفتح الهاء من باب «تعب». قال في «المصباح»: لَهِجَ بالشيء، يَلْهَجُ لَهَجًا من باب «تَعِبَ»: أولع به، أي لا ينطق إلا بها، إلا فيما لابد منه لمعاشه مثلًا.

قَوْلُهُ: (وَمَعْنَاهَا): معطوف على (النُّطْق)، أي وغلبة معناها، أي استحضاره.

وقَوْلُهُ (حَتَّى لَا يَفْتُر... إلخ): كالتفسير للغلبة المذكورة، فالمراد بها: الدوام، إلا فيما لابد منه كما مر. قَوْلُهُ: (عَن اسْتِحْضَارِ مَعْنَاهَا): أي ولو بطريق الإجمال كما مر.

قَوْلُهُ: (مَا يُجْلِي): بالجيم والحاء، أي يزين.

وقَوْلُهُ: (مِن المَعَارِفِ... إلخ): بيان لـ(ما)، والمراد بالمعارف: العلوم اللدنية. وبالأوصاف: ما ذكره بقوله: (فَمِنْهَا) أي من الأوصاف، على حذف مضاف، أي من الاتصاف بها ليصح الإخبار عن ذلك بقوله (الاتِّصِافُ بِالزُّهْدِ) -بضم الزاي وقد تُفتح- لغة: قلة الرغبة في الشيء. واصطلاحًا: ما ذكره بقولِهِ (وَالمرَادُ بِهِ خُلُو الْبَاطِنِ... إلخ) أي تجرد القلب من ميله إلى التعلق بالأمور الفانية من مال وبنين وغير ذلك. وليس المراد به الخلو من الدراهم والدنانير لما رُوي عن جابر مرفوعًا «اللهم وسِّع عليَّ الدنيا، وزهدني فيها». ومرداه عليه الصلاة والسلام السعة بقدر الحاجة، فإن طلب قدر الحاجة من حلال الدنيا واجب، لما رُوي عنه ﷺ «لا خير فيمن لا يحب المال، يصل به رحمه، ويؤدي به أمانته، ويستغني به عن خلق ربه».

وفراغ القلب من الثقة بزائل وإن كانت اليد معمورة بمال حلال فعلى سبيل العارِيَّة المحضة، وتصرفه فيه بالإذن الشرعي تصرف الوكالة الخاصة ينتظر العزل عن ذلك التصرف بالموت وغيره...

وقَوْلُهُ: (وَفَرَاغُ الْقَلْبِ): عطف على (خُلُوُّ) من عطف اللازم على الملزوم، أو التفسير.

وقَوْلُهُ: (مِنَ الثِّقَةِ): أي الوثوق بزائل، فإذا كان عنده دراهم أو دنانير لا يثق بها، بل يثق بالله تعالى.

قَوْلُهُ: (وَإِنْ كَانَتِ الْيَدُ مَغْمُورَةً): بالغين المعجمة، من «الْغَمْر» وهو الماء الكثير، و«التغطية» أي مملوءة. وبالعين المهملة من «العمارة». وأشار بذلك إلى أن وجود المال لا ينافي الزهد. و(إِنْ) شرطية.

وقَوْلُهُ: (فَعَلَى سَبِيلِ... إلخ): جواب الشرط، أي فيلاحظ أن ذلك إنما هو على سبيل العارية المحضة -أي الخالية عن شائبة التملك- فينتظر رجوعها لصاحبها بأن يأخذ الله منه المال متى شاء، ويعطيه لمن شاء.

وقَوْلُهُ: (وَتَصَرُّفُه): أي ويلاحظ أن تصرفه في ذلك المال تصرف الوكالة الخاصة -أي القاصرة- على الموكَّل فيه، بأن يتصرف بالإذن الشرعي، فلا ينفقه إلا في الوجه الذي أذن فيه الشرع، لا فيما نهى عنه ولا في شهوات نفسه، كما أن الوكيل الخاص لا يجوز له أن يتصرف في مال الموكل إلا فيما أذن له فيه. وفي هذا إشارة إلى أن الأغنياء وكلاء على الفقراء، فينبغي لهم الإنفاق عليهم كما أذن لهم الموكِّل وهو الله تعالى، فإن لم يفعلوا عزلهم.

قَوْلُهُ: (يَنْتَظِرُ... إلخ): جملة حالية، أي حال كونه منتظر العزل من المالك.

وقَوْلُهُ (وَغَيْرِهِ): كذهاب المال ونزعه منه، فإذا نزعه الله منه، فقد رد الشيء لمالكه، فلا يحزن على ذلك، فمن كان بهذه الصفة فوجود المال وكثرته عنده لا ينافي زهده.

مع كل نفس، وذلك ينفي عن النفس التعلق بما لابد له من زواله. ومنها: التوكل، وهو ثقة القلب بالوكيل الحق..

وقَوْلُهُ: (مَعَ كُلِّ نَفَسٍ): متعلق بـ(يَنْتَظِر).

قَوْلُهُ: (وَذَلِكَ): أي ما تقدم من فراغ القلب من الثقة بزائل الذي هو معنى الزهد ينفي عن النفس التعلق بما لابد من زواله وهو الدنيا، ويرغبها فيما يبقى نفعه وهو طاعة الله تعالى، لما روى الطبراني عن ابن عمر مرفوعًا: «الزهد في الدنيا يريح القلب والبدن، والرغبة في الدنيا تكثر الهم والحزن، والبطالة تقسي القلب».اهـ.

قَوْلُهُ: (وَمِنْهَا): أي من الأوصاف المحمودة (التَّوَكُّل): وهو لغةً: إظهار العجز والاعتماد على الغير. واصطلاحًا: ما ذكره بقوله: (وَهُوَ الثِّقَةُ بِالْوَكِيلِ الحَقِّ) وهُوَ الله تعالى. والمراد بالحق: الثابت الدائم الذي لا يقبل العدم أصلًا. أو المراد به: من هو حق في وكالته، أي إنه متكفل لنا تحقيقًا من غير شك، وإذا كان كذلك، فينبغي عدم الالتفات لغيره تعالى، خصوصًا طالب العلم، فإن الله تكفل برزقه من حيثُ لا يعلم ولا يدري. وأيضًا فالله تعالى جعل لكل إن إنسان نصيبًا من تعبه في المطالعة وغيرها، فلا ينبغي التفاته لجهة من الجهات.

قال ابن الحاج: «لا ينبغي للعالم إذا انقطع معلومه أن يترك الوظيفة، أو يذهب إلى بعض الأمراء ليخلصها له، لأن رزقه مضمون لا ينحصر في جهة دون أخرى، لحديث «من طلب العلم تكفل الله له برزقه». أي يسره له بلا مشقة في الدرس والمطالعة. وهذا من كرامات العلماء، وإلا فهو تكفل برزق الخلق أجمعين، ولأنه صار ينقل من الله إلى عباده، فهو في مقام الرسالة، فلا يليق منه ذلك، ولا عذر له في الطلب لأجل العائلة، لأنه أولى مَنْ يثق بربه في المنع والعطاء، فإذا ترك ذلك فتح له من غيبه ما هو أحسن منه، لأن عادة الله مستمرة برزق مَنْ هذا حاله من غير باب يقصده، وقطع عنه ذلك اختبارًا ليرى صدقه في علمه وعمله.

بحيث يسكن عن الاضطراب عند تعذر الأسباب ثقة بمسبب الأسباب، ولا يقدح في توكله تلبُّسُ ظاهره بالأسباب إذا كان قلبه فارغًا منها يستوي عنده وجودها وعدمها......

قَوْلُهُ: (بِحَيْثُ يَسْكُنُ): أي القلب عن الاضطراب - أي الانزعاج والقلق - (عند تعذر الأسباب) أي أسباب المعيشة. ولذا قال أبو حامد اللفاف: «لي منذ ثلاثين سنة لو صارت الأرض حديدًا لا تنبت النبات، والسماء نحاسًا لا تمطر، والأشجار أحجارًا لا تثمر، لا يتقلب قلبي من جهة الرزق جناح بعوضة لقوة الاستسلام».

ولما كان التوكل عليه تعالى من لوازم الإيمان الكامل فينتفي بانتفائه، قُرن به في قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ (النحل: ٩٩) أي ليس للشيطان قدرة وولاية على أن يحمل المؤمنين المتوكلين على ذنب لا يغفر، كما قاله سفيان ﷺ. قال ابن عطاء الله السكندري: «هذا الآية تدل على أن من صح إيمانه بالله تعالى وتوكله عليه لا سلطان للشيطان عليه، لأن الشيطان إنما يأتيك من أحد وجهين: إما بتشكيك في الاعتقاد، وإما بركونك إلى الخلق واعتمادك. أما التشكيك في الاعتقاد فالإيمان ينفيه. وأما السكون إلى الخلق والاعتماد عليهم، فالتوكل على الله ينفيه». وورود التدبيرات والوسواس على القلوب نور الإيمان يذهبها، لاستقراره في قلوب المؤمنين خصوصًا إذا التجأ إلى الله في دفعها، لما رُوي أنه لَّما نزل قوله تعالى: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾ (الأعراف: ١٩٩) قال ﷺ: « فكيف بالغضب يا رب؟»، فنزل ﴿ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ ﴾ (الأعراف: ٢٠٠) أي يصيبك وسوسة الشيطان ﴿فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ﴾ (الأعراف: ٢٠٠) أي الجأ إليه في دفعه عنك. والخطاب له ﷺ والمراد أمته، لأنه ﷺ معصوم من قبول الوسوسة.

قَوْلُهُ: (وَلا يَقْدَحُ): أي لا يضر في توكله (تَلَبُّسُ ظَاهِرِهِ بِالْأَسْبَابِ) كالصنعة والتجارة وتعاطي الدواء للصحة، لأن التوكل محله القلب، وحركة الظاهر لا تنافيه. وهذا إشارة إلى ما

ومنها: الحياء، بتعظيم الله عز وجل بدوام ذكره، وامتثال أمره ونهيه بالإمساك عن الشكوى به إلى العجزة والفقراء غيره..

عليه جَمْعٌ من أن الاشتغال بالأسباب لا ينافي التوكل.

قَوْلُهُ: (وَمِنْهَا الحيَاءُ): بالمدِّ، وهو في اللغة: انقباضٌ وخشيةٌ يجدهما الإنسان من نفسه عندما يُطَّلَعُ منه على قبيح. وعند الصوفية: خُلُقٌ يبعث على ترك القبيح وفعل الجميل، وهو ثمرة المشاهدة والمراقبة. أما بالقصر فيطلق على المطر، والخصب، وفرج الناقة. وقد يُمد كما في «القاموس».

قَوْلُهُ: (بِتَعْظِيمِ الله): «الباء» للسببية.

قَوْلُهُ: (بِدَوَامِ... إلخ) متعلق بـ(تَعْظِيم)، فـ«الباء» فيه للتعدية.

وقَوْلُهُ: (وَامْتِثَالُ... إلخ): من عطف اللازم على الملزوم.

وقَوْلُهُ (بِالْإِمْسَاكِ): «الباء» الداخلة عليه للملابسة.

وقَوْلُهُ (بِهِ): أي بالله تعالى، و«الباء» زائدة أو بمعنى «مِنْ» أي (الشَّكْوَى) مِنْهُ تَعَالَى (إِلَى الْعَجَزَة) - بفتحات- جمع «عاجز».

وقَوْلُهُ: (وَالْفُقَرَاءِ): عطف تفسير. والمراد بهم: جميع المخلوقات، لأن كلهم محتاجون إليه تعالى في جميع أمورهم، لا يقدرون على دفع ما نزل بك إلا إن أراده الله تعالى وأوجده على أيديهم، فينبغي أن تشكو إليه تعالى دونهم. ولذا قيل: استعانة مخلوق بمخلوق كاستعانة مسجون بمسجون. فتكره الشكوى للمخلوقات من فقر أو مرض أو نحوهما، إلا لنحو طبيب كصديق وقريب، فيذكر له ما به لا على وجه التضَجُّر، بل على وجه الإخبار من الاستعانة بالله في إزالته.

ومنها: الغِنَى، وهو هنا غِنَى القلب بسلامه من فتن الأسباب؛ فلا يعترض على الأحكام بـ«لو» ولا بـ«لعل»؛ لعلمه بمن صدرت منه عز وجل، المنفرد بالخلق..........

قَوْلُهُ: (وَمِنْهَا الْغِنَي): بكسر أوله مع القصر ضدُّ الفقر. أما مع المد وكسر أوله فهو: إنشاد الشعر. أو مع فتحه فهو: النَّفْعُ.

قَوْلُهُ: (بِسَلَامَتِهِ): «الباء» للسببية.

وقَوْلُهُ: (مِنْ فتن الْأَسْبَابِ): يُحتمل أن الإضافة حقيقية، أي من الامتحانات والمصائب التي تحصل بالأسباب كالتجارات ونحوها. ويُحتمل أنها للبيان، أي فتنٌ هي الأسباب. والفتنة: كل ما يشغل عن الله تعالى من مال وبنين وغيرهما، أي إنه إذا اشتغل بالذكر لا يلتفت للأسباب لأنها فتنة.

قَوْلُهُ: (فَلَا يَعْتَرِضُ عَلَى الْأَحْكَامِ): أي تقادير الله تعالى للأمور، أو المحكوم به من فقر أو عدم إعطاء أو نحو ذلك.

وقَوْلُهُ: (بِـ«لَو»): أي بالنسبة للماضي، كأن يقول: لو أتيت في الصباح لأدركت درهمًا. أو: لو كان عندي مال لساويت الأغنياء في كذا.

وقَوْلُهُ: (وَلَعَلَّ) بالنسبة للمستقبل، كأن يقول: لعلِّي أذهب إلى الأمير فيعطيني شيئًا. ووجه الاعتراض في ذلك أن قوله المذكور يُشعر بعدم يقينه بالله تعالى وعدم رضاه بفقره، ففيه اعتراض ضمنًا. أو يُقال: المراد بالاعتراض بالنسبة لها: عدم الانقياد والتسليم لله تعالى. ومحل ذم الإتيان بـ(لَو) و(لَعَلَّ) إذا كان على وجه الاعتراض كما علمت. أما إذا لم يكن على وجه الاعتراض فلا ضرر فيهما ولا كراهة، فقد ورد في الأحاديث كخبر أحمد وأبي يعلى وابن حبان والحاكم عن أبي سعيد مرفوعًا: «لو أن أحدكم يعمل في صخرة صماء ليس بها باب ولا كوة، لخرج عمله للناس كائنًا ما كان». وخبر أبي نعيم في «الحلية» عن جابر مرفوعًا: «لو أنَّ

والتدبير الملك الوهاب. ومنها: الفقر، وهو نفض يد القلب من الدنيا حرصًا وإكثارًا، لقطعه بأن حاجته ليست عند شيء منها، وسكوت اللسان عنها بالكلية مدحًا وذمًا............

ابن آدم هرب من رزقه كما يهرب من الموت لأدركه رزقه كما يدركه الموت». وخبر الترمذي والحاكم عن أنس: «كان أخوان أحدهما محترف والآخر منقطع في الضيعة، فشكا المحترف أخاه، فقال ﷺ: لعلك تُرزق به»[1].

قَوْلُهُ: (وَالتَّدْبِيرِ): هو بالنسبة للخلق: النظر في عواقب الأمور لأجل أن تقع على الوجه الأكمل. وبالنسبة لله تعالى: إيقاع الأشياء على الوجه الأكمل.

قَوْلُهُ: (المِلِكِ): -بكسر اللام- أي المتصرف بالأمر والنهي في المأمورين، مأخوذ من الـ «مُلْك» بالضم، وهو: التصرف بالأمر والنهي. فهو أبلغ من «مَلْك» المأخوذ من الـ «مِلْكِ» بالكسر، وهو: التصرف في الأعيان المملوكة.

قَوْلُهُ: (الْوَهَّابِ): أي المعطي بلا عوض عاجل ولا آجل.

قَوْلُهُ: (وَهُوَ نَفْضُ يَدِ الْقَلْبِ): شبَّه القلبَ بشخص له يد استعارة بالكناية. واليد تخييل، والنفض ترشيح.

وقَوْلُهُ: (حِرْصًا وَإِكْثَارًا): منصوبان على التمييز، أي من جهة الحرص على الدنيا والإكثار منها. والثاني لازم للأول غالبًا، لأن الشخص يحرص عليها لأجل أن تكثر.

وقَوْلُهُ: (وَسُكُوتُ اللسَانِ): بالرفع عطفًا على (نَفْضُ).

وقَوْلُهُ: (مَدْحًا وَذَمًّا): لأن مدح الشيء أو ذمه يُشعر بالتعلق به، إلا إذا كان مدحها أو ذمها على وجه التعليم للغير كما وقع في الأحاديث، كحديث «نعم المالُ الصالحُ للرجلِ الصالحِ يصل به رحمًا، ويصنع به معروفًا». ومن المعلوم أن الفقر بالمعنى المذكور داخل في

---

(١) أخرجه الترمذي (٢٣٤٥)، والحاكم (٣٢٠)، وقال الذهبي هو على شرط مسلم.

ومنها: الإيثار على نفسه بما لا يذمه الشرع إلى غير ذلك مما ذكره الشيخ ﷺ في الشرح. وأراد بـ«العجائب» والله أعلم: الكرامات، أي التي هي الأمور الخارقة للعادة..............

الزهد، لكن المقام إطناب، فلا بأس بذكره وإن استغنى عنه.

قَوْلُهُ: (وَمِنْهَا الْإِيثَارُ عَلَى نَفْسِهِ): أي تقديم غيره عليه (بِمَا لَا يَذُمُّهُ) أي لا يذم الإيثار به (الشَّرْعُ) كأن يتصدق بما فضل عن حاجته لنفسه وممونه يومه ليلته وكسوة فصله ووفاء دينه. فإن تصدق بما يحتاجه لذلك حرم وإن ملكه الآخذ على المعتمد، ما لم يصبر هو أو ممونه على الإضاقة ويأذن له، وإلا سُن له التصدق. ومحل اعتبار الزيادة على الدَّين إذا كان ذلك الشيء يمكن صرفه فيه، لا نحو لقمة ورغيف.

قَوْلُهُ: (مِمَّا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ): أي المصنف، كشكر الله تعالى وهو إفراده تعالى بالثناء عليه ورؤية النعم منه في طي النقم.

ومنها الفتوة وهي الإعراض عن مطالبة الخلق بالإحسان إليه، ولو أحسن إليهم، لعلمه بأن كلًّا من إحسانه إليهم وإساءتهم له مخلوق لله تعالى، ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (الصافات: ٩٦)، فلم ير لنفسه إحسانًا حتى يطلب عليه جزاء، ولم ير لهم إساءة حتى يذمهم عليها، إلا أن يكون الشرع هو الذي أمر بذمهم أو معاقبتهم، فيفعل امتثالًا لما أُمر به لأجل القيام بوظيفة التكليف، لا تعززًا وتكبرًا عليهم. فلو كُشف عن نور المؤمن العاصي لطبق ما بين السماء والأرض، فكيف بنور المؤمن المطيع؟!

والفتوة أعلى رتبة من المسالمة -أي المتاركة- بأن ترى أن لك إحسانًا عليهم، وأن منهم إساءة ولا تؤاخذهم بالإساءة ولا تطلب منهم جزاء الإحسان، بخلاف الفتوة فإنه لا يُلاحظ أن له إحسانًا ولا أن منهم إساءة كما مر.

قَوْلُهُ: (الْكَرَامَات): جمع «كرامة»، وهي: الأمر الخارق للعادة، كوضع البركة في

و«التوفيق»: خلق الطاعة، وقيل خلق قدرة الطاعة في العبد. والله تعالى بمنه وكرمه يوفقنا ويوفق جميع أصحابنا وإخواننا وأحبابنا بفضله لمقتضى أمره ونهيه........................

الطعام أو اللباس حتى يكثر القليل ويكفي اليسير، وكتيسر دراهم أو دنانير أو كليهما، أو غير ذلك مما تدعو إليه الحاجة. لكن لا ينبغي كما قال المصنف للمؤمن أن يقصد الكرامات بشيء من طاعته، وإلا دخل عليه الشرك الخفي ومُكر به والعياذ بالله تعالى. فهذا من جملة ما يجب على المريد أن يصفى منه باطنه عند ذكر كلمة التوحيد، بل يكون مقصوده بذلك رضا مولاه، وكشف الحجاب عن عينَي قلبه.

قَوْلُهُ: (وَالتَّوفِيقُ): أي شرعًا. أما لغة: فهو التأليف بين شيئين فأكثر.

وقَوْلُهُ: (خَلْقُ الطَّاعَةِ): هذا تعريف إمام الحرمين. وهو أولى مما بعده المنسوب للأشعري، لأنه مأخوذ من «الوفاق»، فيكون: خلق ما يكون به العبد موافقًا لما طلبه منه الشرع. والموافقة مباشرة إنما تكون بنفس الطاعة لا بالقدرة عليها، ولأن خلق القدرة على الطاعة موجود في الكافر مع أنه غير موفق. وأجيب عن هذا: بأن القدرة: هي العرض المقارن للطاعة. وذلك غير موجود في الكافر لعدم وجود الطاعة منه. وليس المراد بها: سلامة الأسباب، كما فهم المعترض. ولندرة التوفيق لم يُذكر في القرآن العظيم بلفظه ومعناه إلا في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾ (هود: ٨٨). وأما في غير هذه الآية فالمراد به: الألفة والمحبة، لا المعنى الاصطلاحي المراد هنا.

قَوْلُهُ: (وَإِخْوَانِنَا): أي في الإيمان، و(أَحْبَابِنَا): جمع «حِبّ» بكسر الحاء، بمعنى: محبوب، أو محب.

وقَوْلُهُ (بِفَضْلِهِ): أي إحسانه.

وقَوْلُهُ (لمقْتَضَي أَمْرِهِ): أي لما يقتضيه، وهو ا الطاعة. (وَنَهْيِهِ) وهو ترك المعصية. ونسبة

بجاه أكرم رسله وأشرف خلقه سيدنا ومولانا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه، والحمد لله رب العالمين.

الاقتضاء إلى ذلك مجاز.

قَوْلُهُ: (بِجَاهِ): أي بقدر سيدنا محمد. وأتى بذلك لحديث «توسلوا بجاهي، فإن جاهي عند الله عظيم».

وهذا آخر ما تيسر جمعه على «شرح الهدهدي» جعله الله خالصًا لوجهه، ونفع به كما نفع بأصوله، إنه كريم جواد لا يخيب من قصده والتجأ إليه.

وكان الفراغ من تسويدها يوم الجمعة المبارك لثلاث عشرة بقيت من شهر رمضان المعظم من شهور سنة ١١٩٤ أربعة وتسعين ومئة وألف من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية علي يد جامعها أفقر العباد إلى مولاه الكريم عبد الله بن حجازي الشرقاوي غفر الله له ولوالديه ولجميع مشايخه والمسلمين.

ختام المخطوط (أ):

وكان الفراغ من كتابة هذه الحاشية العظيمة في يوم الخميس السابع من جمادى الآخرة سنة ١٢٦٩ على يد كاتبها محمد ابن الشيخ نصر «أبو الوفا» الهوريني[1].

---

(١) خلا المخطوط (ب) من ذكر اسم الناسخ وتاريخ النسخ.

فهرس



تم بحمد الله

تضم عصارة حاشية العلامة علي العدوي الصعيدي بسلاسة في العرض منقطعة النظير.
فالعلامة الشرقاوي فريد في تقريره وطول نفسه وبسط عبارته.

وقد أشار الجبرتي إلى ذلك في ترجمته بقوله:
وكان متميزًا في الإلقاء والتحرير.

وقد راجعنا الحاشية وشرح الهدهدي مراجعة كاملة وأضفنا بعض التعليقات، فضلا عن ضم تقريرات شمس الدين بن اللبان السكندري.

كما أعدنا تنسيق الكتاب بحيث يكون في مستويين، الاول شرح الهدهدي وتحته حاشية العلامة الشرقاوي.

فتم لهذه الطبعة الحسن من وجوه عدة.

كما جعلنا شرح الهدهدي في صدر الكتاب قبل حاشية الشرقاوي لمن أراد قراءته أو تدريسه على الانفراد.

